



Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Bien común, justicia y paz</i>	283
--------------------	---	-----

ARTICULOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>La lógica-metafísica del P. José Angulo S. J.</i>	287
G. H. M. TERÁN:	<i>Dante. Aportación escolástica y peculiaridades de su pensar poético-filosófico</i> ...	313

NOTAS Y COMENTARIOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>El maestro según Santo Tomás</i>	321
--------------------	---	-----

BIBLIOGRAFIA

F. CANALS VIDAL: *Textos de los grandes filósofos. Edad Media* (Omar Argerami), p. 325; ALBERTO CATURELLI: *La Filosofía* (Octavio N. Derisi), p. 326; RAMÓN GARCÍA DE HARO: *Karl Marx: El Capital* (Octavio N. Derisi), p. 328.

LIBROS RECIBIDOS	331
------------------------	-----

INDICE DEL VOLUMEN XXXII	334
--------------------------------	-----

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA
calle 24 entre 65 y 66
LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

BIEN COMUN, JUSTICIA Y PAZ

1. — La sociedad política, fundada en el derecho natural

La persona humana y la familia —instituida ésta por Dios a través de la inclinación de la naturaleza humana— y las sociedades intermedias, libremente organizadas por sus miembros, no se bastan a sí mismas para lograr plenamente sus fines y, en tal sentido, son imperfectas y están necesitadas de integrarse en otra sociedad superior, que les proporcione los medios para llevar a cabo su desarrollo integral.

De ahí que la persona —y la familia y las sociedades intermedias— estén conducidas por una inclinación natural, de un modo moralmente necesario, a la sociedad política, y que ésta, por eso, sea de derecho natural o de institución divina. En efecto, por una inclinación inscrita en su propia naturaleza, Dios conduce al hombre a la unión con los otros en la comunidad política, en busca de: 1) la defensa de sus derechos, y de 2) la constitución de las condiciones necesarias o convenientes para su desarrollo, que son el bien común.

Sin embargo, conviene no confundir el origen histórico de las naciones o sociedades políticas concretas —por ejemplo de la República Argentina o de Italia— con el origen natural de las mismas. El primero obedece a causas contingentes de origen étnico, geográfico e histórico y, en tal sentido, ninguna nación concreta es de origen natural y divino.

Lo que es natural, y como tal proveniente de Dios, es la inclinación que de un modo moralmente necesario lleva a los hombres, a través de estas circunstancias contingentes que se les presentan, a la formación del Estado o sociedad política. De una forma o de otra —monárquica, aristocrática o democrática, con múltiples matices cada una de ellas, y con un origen histórico circunstancial, en cada caso— por debajo de todas estas formaciones concretas y contingentes del Estado, hay una fuerza o núsus natural, que lleva de un modo necesario a los seres humanos a unirse y constituirse en sociedad política.

El fin, que de esta manera mueve y conduce a los hombres a organizarse en sociedad o Estado es, por una parte, la seguridad o amparo de los derechos personales y familiares, y también de las sociedades libres intermedias.

La persona tiene derecho natural a su existencia, a la vida, a su integridad física y moral, al alimento, al trabajo, a la propiedad de los bienes de consumo y medios de producción, al matrimonio y a la familia, a la cultura y a otros muchos bienes más.

Otro tanto puede decirse de la familia: ella posee el derecho a alcanzar sus fines de promoción de los sexos, de la procreación y de la educación de los hijos y de los medios para su subsistencia y para poder conseguir esos fines.

Los hombres y las familias se reúnen entre sí en sociedad con el fin de proteger tales derechos contra los desmanes posibles de los otros individuos o grupos. Las personas y familias, abandonadas a sí mismas, no podrían defenderse frente a los demás, carecerían de medios y eficacia para ello y quedarían realmente condenados a la impotencia y a la frustración y hasta a su destrucción. De ahí la necesidad de esta unión de todos en una comunidad capaz de amparar y defender estos derechos frente a los demás.

En segundo lugar, personas y familias se constituyen en comunidad política, a fin de establecer todas aquellas condiciones de vida, necesarias o convenientes, para poder alcanzar convenientemente su desarrollo y perfeccionamiento y que, por sí mismas, no podrían proporcionarse.

2. — El bien común

Ambos aspectos: defensa de derechos y condiciones de perfeccionamiento de los individuos y familias, sobre todo las segundas, constituyen el bien común. Este bien común no debe confundirse con el bien público o bien del gobierno o autoridad del Estado.

Al gobierno o autoridad le es necesario este bien público para poder conducir obligatoriamente a los miembros de la sociedad a ordenarse y a trabajar por la consecución del fin de la sociedad política. Para poder obligar a los miembros a ordenarse a este fin, el Estado necesita tener sus órganos de gobierno, legislativo, ejecutivo y judicial, con todos los medios propios de cada uno de éstos a fin de poder cumplir su cometido.

Pero el fin mismo de toda la actividad política o del Estado y de su gobierno, es el bien común, que es el bien de las personas y familias. La sociedad política se organiza para procurar, mediante la actividad de todos los miembros de la sociedad, adunados a ese fin por la autoridad de la misma, la defensa de los derechos y el logro de las condiciones necesarias y convenientes para el desarrollo o perfeccionamiento de las personas, familias y sociedades libres intermedias.

El bien común no es, por ende, un bien propio del gobierno o autoridad política, sino el bien de las personas y familias; abarca todo lo necesario o adecuado para su perfeccionamiento, logrado por el esfuerzo de todos los miembros de la sociedad política, unidos y ordenados a este fin —fin precisamente de tal sociedad— por el Estado como gobierno o autoridad.

3. — Los medios para lograr el bien común

Para conseguir el bien común la sociedad política o Estado —a través de su autoridad o gobierno— necesita ordenar a los miembros de la sociedad a ese

fin. Y para ello ha menester imponer a los mismos ciertas medidas u obligaciones en algunos aspectos o actividades accidentales de los mismos, que sin afectar a sus derechos esenciales en orden de la consecución de su último Fin divino, restringen su libertad y sus derechos. Así, el Estado debe determinar el derecho natural con el derecho o leyes positivas, que lo determinan con nuevas obligaciones; necesita también limitar la libertad en una serie de procedimientos —vgr. leyes de tránsito, de contratos, etc.— indispensables o convenientes precisamente para lograr el bien común, es decir, las condiciones y medios para que las personas y familias tengan todo lo necesario y conveniente para poder ejercer sus deberes y derechos y libertades esenciales y lograr su desarrollo en orden a la consecución de su último Fin, que es Dios.

En otras palabras, las restricciones de la libertad y de ciertos derechos son impuestos por la autoridad política precisamente para lograr el bien común, y con él asegurar los derechos esenciales de la persona y de la familia y el logro de todo lo necesario y conveniente para que ellas puedan ejercer libremente sus derechos y alcanzar plenamente sus fines específicos.

4. — El establecimiento de la justicia y el derecho para la realización del bien común.

Ahora bien, para que pueda establecerse la convergencia de los esfuerzos de los miembros de la sociedad en busca de la constitución del bien común o, en otros términos, para la realización de la sociedad política, es menester la implantación del orden jurídico en los distintos sectores de la misma.

La virtud de la justicia tiene como objeto el derecho. Este es lo debido —objeto, obra y acción— a otro. El derecho objetivo supone un derecho subjetivo de la persona o sociedad a quien se debe, y que implica, en los demás, la obligación moral de acatarlo. Finalmente la ley o derecho natural y la ley o derecho positivo son las que confieren el derecho objetivo y el subjetivo, éste a quien compete tal derecho objetivo. La virtud de la justicia, entonces, inclina de un modo permanente a las personas a dar a cada uno su derecho.

Según sea el sujeto de derecho al que mira la justicia, ésta podrá ser conmutativa, cuando confiere tal derecho a las personas individuales y morales frente a otra del mismo orden. Así el devolver el dinero a otro, es objeto de la justicia conmutativa. Esta justicia da el derecho propio a cada uno, lo que se le debe. Se ordena de un individuo o grupo a otro, en pie de igualdad.

En segundo lugar, hay una justicia que mira el derecho de la sociedad frente a sus miembros: es la justicia legal. A ella compete exigir a los súbditos el cumplimiento de las leyes de la sociedad, como el pagar los impuestos y cumplir las demás imposiciones del Estado. Es la justicia más importante pues, gracias a ella, es posible la constitución de la sociedad y la vigencia de su autoridad, sin la cual no es posible el Estado.

Finalmente la virtud de la justicia distributiva es la que ejerce el gobernante de la sociedad —poder legislativo, ejecutivo y judicial— frente a los súbditos, para distribuir obligaciones y derechos de un modo proporcional y equitativo entre los distintos miembros de la sociedad, de acuerdo a sus contribuciones propias dentro de la misma y de acuerdo también a los méritos con que cada uno colabora al bien común o fin de la misma.

La justicia social ofrece a cada uno lo necesario para su vida individual y colectiva y está incluida en la distributiva y legal.

Cuando tales virtudes cumplen con su objeto, dando a cada uno —personas, familias, sociedades intermedias y comunidad política— lo que les es debido, su derecho, todos los sectores del Estado cumplen su misión y están orgánica y jerárquicamente ubicados en el cuerpo social y, por eso mismo, se logra el bien de la comunidad: el bien común.

El orden logrado por la justicia, el orden justo de la sociedad y el bien común son lo mismo, son denominaciones distintas que indican una misma realidad: el orden logrado en la sociedad para conseguir su fin.

5. — El orden justo y la paz

La paz es “la tranquilidad del orden” (San Agustín). Cuando hay orden en una familia, en una sociedad intermedia o en la sociedad política, el resultado es la paz, la ausencia de conflictos y la armonía entre los miembros de la comunidad.

La paz es el efecto del orden, alcanzado en la sociedad mediante el cumplimiento de la justicia en todos los sectores, que confiere a cada miembro y sector de la comunidad su derecho y la ubicación que le corresponde en la sociedad.

De aquí que si el fin de la sociedad es el bien común o el orden justo, desde que tal orden implica la armonía o la paz entre los miembros de la sociedad política, es evidente que estas tres expresiones: bien común, orden social justo y paz, expresan una misma realidad bajo diferentes conceptos.

El bien común subraya las condiciones necesarias para el desarrollo o perfeccionamiento de los miembros de la sociedad, en dirección a su Fin trascendente divino.

El establecimiento del orden jurídico o del orden justo pone énfasis en el otorgamiento de lo debido o del derecho a cada miembro de la sociedad y a la sociedad misma, con que poder lograr su desarrollo y bien propio. Lo cual coincide con el bien común.

Finalmente, mediante el establecimiento del bien común o del orden jurídico o del orden justo, con todo los bienes que ellos implican, se alcanza el orden jerárquico entre los miembros de la sociedad, con la consiguiente armonía entre ellos o, lo que es lo mismo, con la consecución de la paz.

LA LOGICA - METAFISICA DEL P. JOSE ANGULO, S. J.

UN ESCOLASTICO DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XVIII EN CORDOBA DEL TUCUMAN

En el año de 1730, la Universidad de Córdoba del Tucumán tenía ya más de un siglo de antigüedad. La escolástica por un lado y el pensamiento de los "modernos" por otro, se habían hecho familiares en la entonces pequeña comunidad que había conocido tanto la docencia de Cristóbal Gómez como el neoplatonismo cristiano de Luis de Tejeda en el siglo anterior. A comienzos del siglo XVIII, la entrada de numerosos libros (como lo atestigua el *Index librorum* de la Librería Grande de la Universidad) acentuó el conocimiento de la filosofía europea pero, al mismo tiempo, ahondó la reflexión sobre los grandes temas de la filosofía tradicional. Y así pasó la docencia espiritual del P. Manuel Querini (que fue rector años más tarde), la docencia teológica de Fabián Hidalgo o la recia metafísica teológica del *De Deo optimo et Maximo* de Bruno Morales, todos los cuales ejercieron larga y profunda influencia en lo que sería más tarde el territorio de la Argentina y buena parte del sud de América Hispana. Colega de los nombrados y madrileño trasladado a la ciudad de Cabrera para enseñar la filosofía, el P. José Angulo dictó cursos entre 1730 y 1732 (según el sistema de la época) y de él poco y nada se sabe, salvo que estuvo años en Córdoba y en Buenos Aires. Era de entendimiento agudo y sólido, bien formado, de acentuada orientación metafísica dentro de la lógica que le tocó enseñar. De él se dispone de un tratado manuscrito de Lógica sumamente útil para poner en evidencia no sólo el nada desdeñable contenido doctrinal de su obra, sino también para mostrar cómo y qué se estudiaba entonces en Córdoba del Tucumán. El libro de Angulo, *Rationalis philosophiae viretum*, que hace pocos años fue fortuitamente encontrado en Cochabamba (Bolivia), nos descubre un notable expositor y meditador del pensamiento lógico y metafísico ¹.

¹ *Rationalis Philosophiae Viretum tot fragrantibus decoratum floribus, quot ex libris, disceptationibusque in mentem Aristotelis est compositum, a R. P. Iosepho Angulo meritissimo Philosophiae Professore hoc in Cordubensi Musaeo. Me audiente Ioanne Emanuele de Aca-suso minimo Regalis Collegii de Monte Serrato alunno. Anno Domini, 1730, 278 folios* (este códice se conserva en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba). Para su lectura y estudio me he valido de la transcripción

1. NATURALEZA DE LA LOGICA

a) *La Lógica como ciencia*

Naturalmente, la "filosofía racional", como le llama Angulo, se mueve en el ámbito de la lógica de la segunda escolástica; es decir, de la lógica *tradicional* que se suele considerar vigente hasta la segunda mitad del siglo pasado, con la aparición del álgebra simbólica de Boole. Pero la verdad es que, pese a la opinión de muchos partidarios de una lógica simbólica imbuida de nominalismo, la lógica clásica no solamente sigue vigente sino que sustenta sólidos sistemas metafísicos. Allí está precisamente la cuestión: Se trata, en la lógica clásica, de la aceptación de la ineludible presencia, implícita o explícita, del problema metafísico, y a la cual muchos consideran como un ilegítimo factor extralógico². Sin entrar a discutir tan discutible opinión que se propone desde una posición que también podría denominarse extralógica, no cabe duda que la lógica enseñada en las Universidades hispánicas entrañaba *explícitamente* un trasfondo metafísico, sobre todo si se tiene en cuenta la influencia decisiva de Francisco Suárez cuya obra contiene preciosos y sutiles aspectos lógicos, como se verá enseguida.

Angulo cita con gran respeto las reflexiones lógicas del P. Gerónimo de Ceballos³ (que desconocemos) y que fuera profesor de filosofía entre 1715 y 1717 (rectorado de Antonio de la Parra) y, más tarde, lo fue de Teología (entre 1721 y 1725); no estoy seguro que el José Angulo que figura en el libro de matrículas sea el mismo Angulo que me preocupa pues no coincide, por las fechas (ingresó en 1710) con la presencia del P. Ceballos⁴. Sea como fuere y consecuentemente con la orientación metafísica de la lógica clásica, para An-

paleográfica del texto latino, efectuada por el profesor VÍCTOR GALLEGOS, a quien quedo muy reconocido por su meritoria labor. La primera noticia de este texto, las curiosas circunstancias de su hallazgo por parte de la Vicecónsul británica en Cochabamba, señora Geraldine Byrne de Caballero, su posterior donación a la Facultad de Filosofía y sus caracteres neográficos y ortográficos, pueden verse en el breve pero sustancioso artículo del doctor AURELIO TANODI, "Rationalis Philosophiae Viretum", *Revista de Humanidades*, nº 1, p. 187-189, Córdoba, 1958. Las escasas noticias sobre José Angulo, en GUILLERMO FURLONG, *Nacimiento y desarrollo de las filosofías en el Río de la Plata*, p. 149-150; HILDA ESTHER GARCÍA, *Índice de autoridades y profesores de la Universidad Nacional de Córdoba*, vol. I, p. 35, Escuela de Archiveros, Fac. de Fil. y Hum., Córdoba, 1968.

² Sobre la historia de la Lógica, véase: I. M. BOCHENSKI, *Historia de la lógica formal*, 595 pp., Edición española de Millán Bravo Lozano, Ed. Gredos, Madrid, 1967; allí amplísima bibliografía, p. 475-549; por la acumulación de materiales aun se sigue considerando la obra de KARL PRANTL, *Geschichte der Logik in Abendlande*, 4 vols., S. Hirzel, Leipzig, 1861-1870 (de esta edición disponemos en la Biblioteca Mayor de la Universidad; reproducida en 1955); la breve obra de HEINRICH SCHOLZ, *Abriss der Geschichte der Logik*, 78, pp., Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1959; cfr. el útil artículo de JOSÉ FERRATER MORA, "Lógica" en su *Diccionario de Filosofía*, 5ª ed., II, p. 69-81, Editorial Sudamericana, Bs. As., 1965. Por su estudio comparativo entre lógica matemática y lógica escolástica, cfr. VICENTE MUÑOZ, *Lógica Matemática y lógica filosófica*, Ed. Revista Estudios, Madrid, 1965.

³ *Rationalis Philosophiae Viretum*, nº 2 (los números citados corresponden a la enumeración corrida de los párrafos de toda la obra).

⁴ Cfr. ANA M. DAUMAS DE PONCIO, *Índice de estudiantes de la Universidad de Córdoba*, vol. I, p. 14, Escuela de Archiveros, Fac. de Fil. y Hum., Córdoba, 1968.

gulo ha sido Aristóteles quien estableció el verdadero método de la lógica y no sólo de la lógica sino de toda la filosofía: y “lógica” se dice de *logos* que viene a corresponder aproximadamente a la *ratio* latina; a veces se la ha denominado “dialéctica”, pero de modo general la lógica es la “ciencia que enseña la forma de discurrir artificiosamente sin error”; es decir, Angulo ya señala que su primera indicación no se refiere a la lógica natural sino a la lógica artificial; dicho de otro modo, se trata de la “scientia discerendi” porque solamente la lógica es la ciencia que enseña a discurrir; la palabra “ciencia” indica el género y es común a todas pero las demás ciencias no enseñan a bien discurrir sino sólo la lógica. Por consiguiente corresponde, al mismo tiempo que se divide la lógica, ir viendo los sucesivos aspectos de su acto propio; por eso la primera división no puede ser otra que la clásica entre lógica *natural* y lógica *artificial*, pues mientras la primera es “la misma fuerza innata —como dice textualmente Angulo— de la razón natural”, la segunda es un complejo de reglas residentes en el intelecto y que corresponde a la definición ya propuesta como “scientia discerendi”⁵. A su vez, como el cuerpo en sus partes integrantes, la lógica es demostrativa (*analítica*), probable (*tópica*) y sofística; pero es más importante considerar a la lógica como *actual* y como *habitual*; mientras la lógica actual es ese complejo de todas las reglas de los modos de discurrir artificiosamente (lógica actual adecuada), la lógica habitual es, en cambio, el complejo de todos los hábitos generado por la repetición de las reglas (lógica habitual inadecuada)⁶. Por último, divídese la lógica en lógica *docens* y lógica *utens*. Las reglas que dirigen los modos de saber constituyen la lógica “utens”, la cual puede ser “utens” *activa* cuando la misma lógica usa de sus reglas en materia propia; por ejemplo, cuando las usa para dividir la definición; pero la lógica “utens” es *pasiva* cuando tales reglas son usadas por otras facultades, expresa Angulo, es decir, cuando la Teología, por ejemplo, usa de ellas pero en orden a su objeto⁷; quizá el origen de esta división se encuentre en los *Tópicos* de Aristóteles cuando estudia la utilidad de las reglas e instrumentos respecto de los “lugares comunes” en vista de los cuales tales instrumentos son útiles⁸. De esto se sigue lo que Angulo llama “lógica utens habitualis” que no es otra cosa que el hábito generado a partir del acto de la lógica utens en la propia materia lógica. Sólo a partir de aquí se comprende el sentido de la lógica *docens* en cuanto hábito generado por el acto puramente docente (mínimamente utens); de donde se ve que no todo hábito docente es necesariamente utens⁹.

Pero Angulo ha dicho al comienzo que la lógica es *ciencia*; en este caso se toma por la “noticia cierta y evidente adquirida por la demostración”¹⁰. Este

⁵ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 5.

⁶ *Op. cit.*, 6.

⁷ *Op. cit.*, 7.

⁸ *Top.* I, 18, 108b; ibídem, VIII, 14, 163a-164a.

⁹ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 9. Angulo utiliza aquí a JUAN DE ULLOA, Disp. III, *Logicae*, cap. I, nº 2, del curso titulado *Prodromus seu prolegomena ad scholasticas disciplinas*, etc. (cfr. supra, Parte II, cap. I, nota 88).

¹⁰ *Op. cit.*, 12.

conocimiento es cierto en cuanto infaliblemente conexo con su verdad y evidente en cuanto excluye el acto de la fe; tal conocimiento es adquirido por el discurso que proporciona precisamente la ciencia y que es la argumentación¹¹, sea a priori, a posteriori o por el absurdo. De este modo, la lógica es no sólo ciencia rigurosa, sino, como dice San Agustín, “la ciencia de las ciencias”¹².

b) *La lógica como virtud y como arte*

No sólo es la lógica la ciencia de las ciencias sino que, en cuanto hábito, es virtud intelectual. Angulo sigue aquí a Aristóteles quien distinguió cinco virtudes intelectuales: arte, ciencia, prudencia, sabiduría e intelecto¹³. La lógica corresponde a la virtud del “intelecto” pero no entendida al modo de la ciencia (pues no se aplica a lo que es eterno e inmóvil) ni al modo de la prudencia, pues mientras ésta es normativa, el intelecto es discriminativo; se trata sólo del “buen entendimiento” como lo que se ejercita para juzgar rectamente¹⁴. En ese sentido es la lógica una virtud de la mente como hábito residente en el intelecto; pero la lógica es también inteligencia en cuanto conocimiento de los primeros principios evidentes por sí mismos, consecuentemente, el hábito de los primeros principios es propiamente lógico, pero no es la lógica sabiduría estricta porque ésta trata de actos altísimos (conocimiento de Dios por ejemplo) mientras la lógica es sólo ciencia del razonamiento correcto¹⁵. Pero es también propiamente arte (o técnica) en el sentido de Aristóteles como “una disposición, productiva acompañada de razón verdadera”¹⁶ y que Angulo expresa diciendo que es arte en cuanto “habitus cum vera ratione factibus”¹⁷ que es lo mismo que decir arte liberal. Tal es el sentido del agustiniano “arte de las artes” que Angulo cree ver bien expresado en la definición de Santo Tomás: “Ars quaedam necessaria est quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat”¹⁸.

c) *La lógica, simultáneamente especulativa y práctica*

Como es natural, una vez afirmado el carácter de la lógica como virtud y como arte, se sigue la cuestión de si es o no especulativa; es sabido que el tomismo sostiene que es sólo especulativa en lo cual viene a sostener lo mismo que Duns Escoto, contra el parecer de San Alberto que sostuvo que era solamente práctica; en cambio, el P. Angulo opta por la simultaneidad especulativo-

¹¹ *Op. cit.*, 13.

¹² La cita de Angulo corresponde a una obra probablemente apócrifa de SAN AGUSTÍN: *Contra Felicianum arrianum de unitate Trinitatis*, PL., XLII.

¹³ *Ethica Nic.*, VI, 3, 1139b 17.

¹⁴ *Ethica Nic.*, VI, 10, 1143a 1-18.

¹⁵ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 26.

¹⁶ *Ethica Nic.*, VI, 4, 1140a 20.

¹⁷ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 27.

¹⁸ *In Anal. Post.*, I, lect. 1.

práctico en el acto lógico mismo, que es la doctrina de Suárez y su escuela. Esta tesis se funda en una interpretación de la división aristotélica de la ciencia en especulativa y práctica, especialmente en el texto que sostiene que “el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra”¹⁹, pues Angulo dice que la ciencia especulativa “est euius finis est veritas”²⁰ y, por eso, el conocimiento especulativo descansa en su objeto. En cambio, el conocimiento es práctico cuando su objeto próximo por sí mismo y por su propia naturaleza es factible; por eso la *obra* debe seguirse del mismo acto de conocimiento el cual, al mismo tiempo, enseña el *modo* según el cual debe ser hecho²¹. Con estos supuestos, el mismo acto, respecto de diversos objetos, puede ser práctico y especulativo porque puede enseñar tanto el modo de hacer el objeto como descansar en su contemplación. Pero tal acto, en cuanto significa operación, recibe el nombre de *praxis* y, como enseña Suárez, debe tratarse de un acto de una potencia diversa del entendimiento como ya lo había enseñado Duns Escoto²²; en la lógica, la obra lógica, por así decir, es formalmente práctica; y análogamente en Dios, la ciencia de simple inteligencia (conocimiento de los seres meramente posibles) es también práctica porque se ordena a la producción de las creaturas²³. En consecuencia, la lógica no es solamente especulativa (tomistas); no es tampoco absolutamente práctica y relativamente especulativa (Hurtado, Ayersa, Ulloa, Peinado) sino simultáneamente especulativa y práctica. En Suárez, el concepto se precisa más puesto que la lógica es especulativa absolutamente, aunque en parte también práctica; como si dijéramos que es especulativa *simpliciter* y práctica *secundum quid*²⁴.

d) Necesidad de la lógica

De todo lo dicho se sigue la necesidad de la lógica; pero esta afirmación es todavía imprecisa porque previamente necesitamos saber en qué sentido es necesaria, absolutamente (*simpliciter*) o relativamente (*secundum quid*); una ciencia es absolutamente necesaria cuando no es posible obtener sin ella el fin, así como la respiración para conservar la vida; y es relativamente necesaria cuando se puede, sin ella, alcanzar el fin aunque no sin esfuerzo y gran dificultad. Con este supuesto, Angulo ya puede distinguir (con toda la Escuela) entre ciencia en estado perfecto (el complejo de todas las demostraciones de tal ciencia) y en estado imperfecto (sólo alguna demostración de tal ciencia); entonces, supuesta la necesidad y el estado de la ciencia, todavía es menester preguntarse, respecto de la ciencia, si se trata de la ciencia natural o *artificial*;

¹⁹ *Metaph.*, A, 994a 20.

²⁰ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 33.

²¹ *Op. cit.*, 34.

²² *Disp. Met.*, 44, 13, 20 y 21. Suárez interpreta los textos de SANTO TOMÁS: *S. Th.*, Ia IIae, 54, 1 y IIa IIae, 179, 2.

²³ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 36.

²⁴ *Disp. Met.*, 44, 13, 54. Dice explícitamente: “est enim simpliciter scientia speculativa, quamvis ex parte etiam sit practica”.

esta última requiere, para su constitución misma, reunir la certeza objetiva, la certeza formal y la certeza subjetiva (tres certezas para Angulo) y dos evidencias: una *ex parte materiae* cuando la materia de la demostración es tan suficientemente clara que el intelecto puede asentir sin temor; otra es la evidencia *ex parte formae* que es la buena ilación²⁵. Esta triple certeza y doble evidencia procura la ciencia *perfecta* considerada por Aristóteles como el conocimiento de la causa por la cual la cosa es, que esta causa es la de la cosa y que, de otro modo, no es posible que la cosa sea diversa de lo que es²⁶. Tenemos así los elementos de la solución pues parece evidente que, para Angulo, sólo se trata de la lógica artificiosa; en cuyo caso, esta lógica es necesaria absolutamente (*simpliciter*) sólo para adquirir la ciencia en su perfección intrínseca, es decir, en estado perfecto; dicho de otro modo, sin la lógica artificial no se puede lograr la ciencia²⁷. De este modo Angulo asume la tesis de algunos filósofos como el P. Rubio, Domingo de Soto entre otros, pero rechaza la tesis tomista de que la lógica es absolutamente necesaria para adquirir la ciencia tanto en estado perfecto como en estado imperfecto; como es natural, le resulta inaceptable la posición de Fonseca para quien la lógica no es necesaria absolutamente para adquirir la ciencia ni en estado perfecto ni imperfecto²⁸. A todo lo cual es menester agregar que no es suficiente, como ya se vio, la sola materia para tener un conocimiento perfecto del artificio lógico; para adquirir la ciencia en estado perfecto se requiere el conocimiento reflejo de la bondad o rectitud de la ilación²⁹. De todos modos, siempre queda en pie que sin la lógica puede adquirirse la ciencia incompleta (o en estado imperfecto) puesto que todo hombre posee, por el solo hecho de ser racional, los primeros principios de todas las ciencias. Con lo cual Angulo sigue a Santo Tomás expresamente puesto que, para el Aquinate, “todo hombre posee un principio de ciencia, que es la luz del entendimiento agente, por el cual se conocen, ya desde el comienzo naturalmente, ciertos principios universales comunes a todas las ciencias”; cada uno, así, los aplica a los casos particulares³⁰. Y así se abre el camino para el tema del objeto de la lógica.

2. OBJETO DE LA LOGICA

a) La noción misma de objeto

Ante todo es bueno determinar qué se entiende por objeto; de modo general es el “término de la potencia vital”; más precisamente, “es el término (*ad quem*) al que tiende intencionalmente el acto de la ciencia”³¹. Es “término”

²⁵ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 63, 64, 66.

²⁶ *Anal. Post.*, I, 2, 71b 10.

²⁷ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 74.

²⁸ *Op. cit.*, 67.

²⁹ *Op. cit.*, 73.

³⁰ *S. Th.*, I, 117, 1. JOSÉ ANGULO, *op. cit.*, 76.

³¹ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 112.

porque el acto permanece en el objeto, al que el acto se mueve “intencionalmente”, para excluir de la razón misma de objeto los términos de las potencias puramente físicas. Angulo se muestra minucioso y sutil distinguiendo entre *objeto* y *sujeto*. En el plano lógico-gnoseológico en el que se mueve ahora Angulo, objeto es el predicado de la proposición objetiva (Pedro es animal racional) y, en ese sentido, todo sujeto es objeto aunque no todo objeto es sujeto. A su vez, el objeto, estrictamente tomado se divide en *formal* y *material*; el primero es aquel que es alcanzado por una ciencia o potencia por sí (*propter se*) y en razón de sí mismo, mientras que el objeto material se logra en razón de otro (*propter aliud*)³². El objeto formal es *formal quod* que es aquel que es alcanzado expresamente en razón de sí mismo; y *formal quo* es el que no es alcanzado expresamente por el acto, sino la razón o condición habida de parte del objeto sin la cual no es alcanzado el objeto; por ejemplo, la blancura se dice que es el objeto formal de la visión³³. El objeto material puede ser *próximo* o *remoto*; próximo en cuanto es inmediatamente alcanzado a causa del objeto formal, como el alimento querido a causa de la salud; es remoto cuando es mediatamente logrado a causa del objeto formal; el mismo objeto material puede ser también *per se* (esencial) o *per accidens* y este último puede ser necesario o no-necesario. El objeto, formal o material, puede dividirse también en *total* (o adecuado) y en *particular* (o inadecuado) puesto que el primero es “la colección de todos los objetos” y el segundo es solamente una cierta parte de aquella colección³⁴; como si dijéramos que todo lo verdadero es el objeto total del intelecto y algo verdadero es objeto particular, parcial o inadecuado del intelecto. Y ya sea que se lo vea (al objeto total) desde el punto de vista del acto o del objeto “subdividitur. dice Angulo, in totali totalitate actus, et totali totalitate obiecti”; el primero se supone a todo y es alcanzado en todo y el segundo es el agregado de todos los objetos de la ciencia. A su vez, el objeto particular puede ser *objectum attributionis* (más principal) y en *objectum attributum* (menos principal). También el objeto, si es inmediato será *directo* y si es mediato, sostiene Angulo, será *indirecto*; en otras palabras, el primero es aprehendido en sí (“in recto”) y el segundo se lo aprehende por otro (“in obliquo”) ³⁵.

En la Segunda Escolástica fue también bastante común (y Angulo sigue ese camino) subdividir la noción de objeto (como ya ocurrió en el tema de la ciencia divina) en objeto *físicamente motivo*, o *puramente terminativo*, o también *determinativo*; el primero es aquel que influye en el acto inmediatamente, por sí; o mediatamente, por una especie producida por él, como, por ejemplo, el color respecto de la visión que influye en ella ya sea por sí o por una especie; el segundo es aquel que no influye en el acto ni por sí ni por otro,

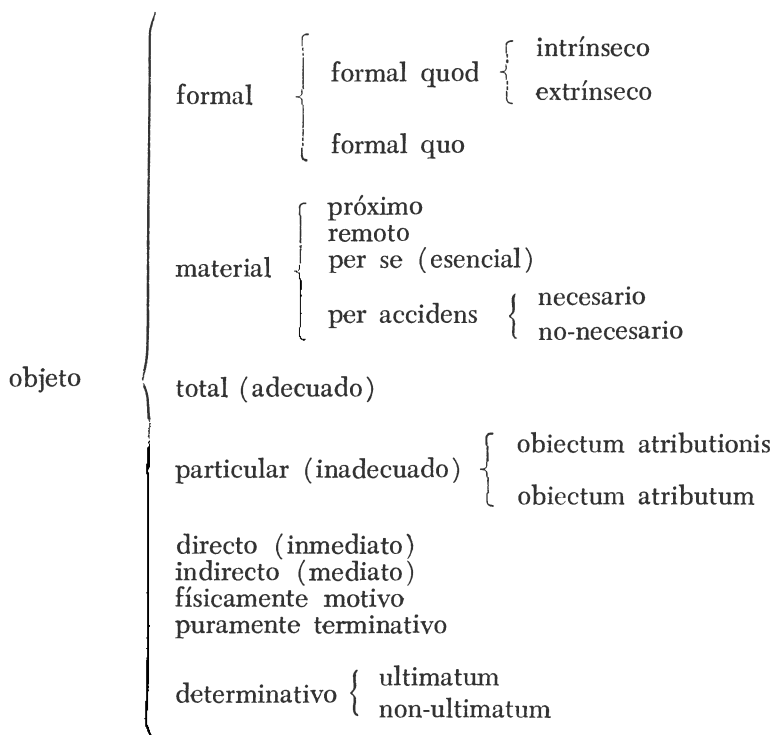
³² *Op. cit.*, 113.

³³ *Op. cit.*, 120.

³⁴ *Op. cit.*, 116.

³⁵ *Op. cit.*, 117, 118.

como las creaturas respecto de la ciencia de simple inteligencia; y el tercero es aquel que no mueve ni termina sino determina su ciencia, como pasa en teología con el consenso condicionado respecto de la ciencia media. Este último se subdivide en *ultimatus* y en *non-ultimatus* ya sea que se alcance puramente en razón de sí mismo, ya sea que se lo alcance no solamente en razón de sí sino también en razón de otro³⁶. Pero esta doctrina, aunque estrictamente lógica, interesa primordialmente a la Teología. Puede ser útil el siguiente cuadro sinóptico:



b) *Los modos de saber como objeto formal de la lógica*

Determinada la noción de objeto, corresponde considerar el objeto formal de la lógica. Podría pensarse que el inmediato objeto de la lógica está constituido por los conceptos objetivos, ya sean los puramente objetivos (las mismas cosas que se dan independientemente del acto del intelecto), ya los no puramente objetivos (actos del intelecto reflejamente conocidos por otro acto o por sí mismos). Angulo atribuye a los tomsitas esta opinión que hace de los conceptos objetivos el objeto formal de la lógica, pero parece sostener que no ha sido esa la opinión de Santo Tomás: Por lo pronto, los conceptos objetivos no manifiestan lo desconocido; y, por otra parte, Santo Tomás ha sostenido que la

³⁶ *Op. cit.*, 121.

lógica “versatur circa actus rationis tamquam circa propriam materiam”³⁷; y la materia propia de la lógica, acota Angulo, son, precisamente, *actos* del intelecto y *no* los conceptos objetivos³⁸. Sin duda que Angulo se vería quizá en apuros ante otros textos del Aquinate en los cuales sostiene que el objeto propio de la lógica es el ser de razón (*relatio rationis*) en cuanto consiste en la ordenación de los conceptos objetivos³⁹; sin embargo, Angulo cree, acercándose a Suárez, que el supuesto insoslayable no es otro que las tres operaciones de la mente (aprehensión, juicio, ratiocinio); estas tres operaciones de la mente constituyen el objeto material próximo de la lógica⁴⁰; en tal caso hay que admitir que la lógica proporciona reglas para definir, argumentar, dividir; pero entonces definición, división, argumentación, universal, etc., en cuanto tales, son *actos del intelecto*; luego, constituyen el objeto próximo de la lógica⁴¹, habida cuenta que los actos artificiosos de la mente no son realmente distintos de los mismos actos del intelecto; tales actos son, en realidad, modos de saber, y constituyen una *estructura* artificiosa y formal. Más aún: ese es el *objeto formal* de la lógica; es decir, la estructura y disposición de la operación racional como modo de saber⁴². Así como el objeto formal del arte pictórica es la *recta disposición* de los colores y no la conformidad con un prototipo, del mismo modo, el objeto formal de la lógica no consiste en la ordenación de conceptos objetivos, sino en la recta disposición de los actos, es decir, en la estructura de las operaciones como *modos de saber*.

c) Sobre el ente de razón y el objeto de la atribución

Determinado así el objeto de la lógica, Angulo rechaza necesariamente la tesis tomista de que el objeto formal de la lógica es el ente de razón: ¿pero qué debe entenderse por ente de razón? Ante todo, cualquier operación producida por el intelecto, en un sentido lato; en segundo lugar, se trata del mismo *acto* de la razón recibido en el intelecto (ser de razón *subjetivo*); y, en tercer lugar, es *lo que es conocido* por el intelecto y no tiene otro ser que ése, es decir, el ser conocido por el intelecto o ser objeto suyo (ser de razón *objetivo*). Lo que está en discusión es el ser de razón objetivo, sea con fundamento en la realidad o sin fundamento en la realidad; esta es la base de la explicación de la intencionalidad de los actos; en efecto, las intenciones pueden ser primeras, como se sabe, o segundas; pero, en ambos casos se subdividen simétricamente: Las *primeras* intenciones *objetivas*, son las mismas cosas físicas según el ser que tienen en la realidad (Pedro); las primeras intenciones *formales* son el

³⁷ *In Post. Anal.*, L. 2.

³⁸ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 138.

³⁹ *In Met.*, IV, lect. 4, nº 574; *In Anal. Post.*, I, lect. 20, nº 5.

⁴⁰ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 150.

⁴¹ *Op. cit.*, 152.

⁴² *Op. cit.*, 179.

⁴³ *Op. cit.*, 199.

conocimiento directo que se tiene del objeto según su ser físico (Pedro); en cambio, las intenciones *segundas* son también *objetivas*; es decir, es la denominación que surge del conocimiento directo del objeto; y las segundas intenciones *formales* están constituidas por el conocimiento reflejo que considera a la denominación surgida del conocimiento directo⁴⁴. Para la escuela suarista todas estas denominaciones son reales y verdaderas, sean intrínsecas (que se refieren a la unión física de la forma con el sujeto denominado), sean extrínsecas (que no requieren esa unión de la forma con el sujeto). Lo que importa es que, mientras para los tomistas el ente de razón es la segunda intentio objetiva, para Angulo el objeto de la lógica es la rectitud del modo de saber; porque, precisamente, la definición explica la esencia de la cosa por el género y la diferencia y esto no es la segunda intención objetiva. Aquí parece fundar Angulo la atribución lógica (afirmación o negación de algo respecto del sujeto) identificada con la “predicación”; el objeto de la atribución es lo que se considera como el fin o propósito de la ciencia⁴⁵; mientras algunos piensan que el objeto de la atribución es la demostración (Vázquez, Hurtado, Arriaga, Peinado), otros piensan que es el silogismo (Duns Escoto, Oviedo), otros que es la definición; Angulo sostiene que tal objeto está constituido por los modos de saber como tales en cuanto comprenden la aprehensión, el juicio y el raciocinio, de acuerdo con algunos escotistas y, particularmente, con Fonseca, Toledo, Rubio, los Conimbricenses y el P. Luis de Losada a los cuales, dice Angulo: “libenter adheremus”⁴⁶. Se trata, en conclusión, del mismo fin de la lógica, puesto que el objeto de la atribución lógica es el fin objetivo intrínseco de la misma. Esto impone, ahora, una inmediata clarificación acerca del universal.

3. EL UNIVERSAL

a) Identidad y distinción

No cabe duda que se trata de una segunda intentio objetiva, reflejamente conocida por nuestro intelecto; pero esto implica que “lo uno común a muchos” conlleva cierta identidad y cierta distinción, ya respecto de las cosas, ya respecto de sí mismo. Esta parece ser la causa por la cual Angulo hace preceder el tratamiento del universal en sí mismo por una meticulosa consideración de las nociones mismas de identidad y distinción. En efecto, Angulo se inspira en San Agustín respecto del concepto de identidad; en el Salmo 121, encuentra San Agustín el modo de explicar el término *idipsum* como “lo que siempre es de igual modo, lo que no es ahora una cosa y después otra”; es decir, es lo que es⁴⁷. Si bien refiérese aquí a lo eterno, en definitiva a Dios, por analogía aplicase a lo que es idéntico consigo; es la identidad real. La identi-

⁴⁴ *Op. cit.*, 207.

⁴⁵ *Op. cit.*, 220.

⁴⁶ *Op. cit.*, 222.

⁴⁷ *Enn. in Ps.*, 121, 5.

dad real, cuando excluye la pluralidad es *absoluta*; cuando designa la capacidad por la cual se verifican de la misma identidad predicados contradictorios, es *virtual*; esta identidad real (por oposición a la formal que enseguida veremos) es también *entitativa* cuando se refiere a la forma por la cual nada se incluye en un extremo que no se incluya en el otro; es *predicativa* la forma por la cual se puede, tanto de uno como de otro, afirmar una predicación absoluta, verdadera, recta, directa, inmediata y propia⁴⁸. Con ahincada sutileza Angulo agrega la identidad real *adecuada*, es decir, cuando el todo se identifica con todas sus partes simultáneamente tomadas; o *inadecuada*, cuando cualquier parte del todo se identifica con el todo. Y aun habría que agregar, en Teología, el único caso en el cual los extremos realmente distintos se identifican con un tercero indivisible, como acontece en la Santísima Trinidad. Bastante más adelante (en la quaestio IV) Angulo considera la identidad *formal*, ya en sentido metafísico, que consiste en que A, a parte rei, es constituida por B ($A = B$); por ejemplo, ser blanco (hombre) consiste formalmente en aquello que tiene lo blanco porque lo blanco es la forma por la cual, prescindiendo de toda otra, hace inmediatamente blanco al hombre. Ya en sentido lógico, como una mera relación, la identidad es *positiva*: $A = B$ cuando el conocimiento así representa A y B; es decir, identificando lo definido con la definición; o *negativa*: $A \neq B$ ⁴⁹. Como se comprende fácilmente, a los modos de identidad real o formal, corresponden los modos de distinción, como ya lo apunta Suárez⁵⁰ a quien, sin embargo, no sigue Angulo en sus propias distinciones.

Así pues, corresponde tener presente la noción correlativa de distinción. A la identidad real parece corresponder la distinción *real* por la que Angulo entiende aquella forma que siendo una, independientemente del intelecto, no es otra; en menos palabras, cuando lo uno no es otro⁵¹; cuando esta distinción se da entre cosa y cosa, se denomina *absoluta* (Pedro y Pablo); cuando se da entre cosa y modo se llama *modal* (entre lo hecho y la acción por la cual se produce); cuando se da entre extremos entre los cuales no se incluye ningún otro, es *adecuada* (entre el sol y la luna); cuando se produce entre extremos entre los que se incluye algún otro, se llama real *inadecuada* (entre hombre y alma). También la distinción real es *entitativa* cuando se trata de la forma en cuya virtud nada incluido en uno se incluye en otro; real *predicativa* es la forma por la cual antes de toda operación del intelecto uno puede ser negado de otro con verdadera, absoluta, propia e inmediata negación; ésta puede ser doble: una *adecuada*, cuando no puede afirmarse entre los extremos ninguna predicación verdadera, absoluta, etc. (así se distingue Pedro de Pablo); otra *inadecuada* cuando respecto de los extremos se pueden afirmar algunas razones verdaderas, aunque no todas (así entre el intelecto y la voluntad divinas).

⁴⁸ *Rationalis Philosophiae Virtum*, 250.

⁴⁹ *Op. cit.*, 316 y 317.

⁵⁰ *Disp. Met.*, 7, 3, 4.

⁵¹ *Rationalis Philosophiae Virtum*, 252 y 253.

Angulo va aún más lejos, considerando la distinción *real* “*in tertio*”, la distinción *virtual* y la *real-formal* “*ex natura rei*”. La primera es aquella por la cual dos cosas realmente identificadas entre sí, se distinguen en un tercero (‘*in tertio*’) como acontece con el Verbo en la Santísima Trinidad; la real virtual, dice Angulo, “es la capacidad para que de la misma entidad se verifiquen, sin contradicción, predicados contradictorios”; es *máxima* cuando esa capacidad se refiere a predicados intrínsecos (ser animal y no ser animal); es *mínima* cuando se refiere a predicados contradictorios extrínsecos (conocer y no conocer). Por fin, la distinción formal “*ex natura rei*” no es otra que la distinción escotista “que versa no entre cosa y cosa, sino entre dos formalidades de la misma cosa”⁵².

En cuanto a la distinción de razón, es Angulo más escueto y la expone en diversos lugares. Ante todo, se ha de considerar la distinción *con fundamento en la realidad*, ya sea en sentido físico, metafísico y lógico⁵³, o *sin fundamento en la realidad* que es denominada “de razón ratiocinante”⁵⁴. Se verá mejor en un cuadro comparativo entre la identidad y la distinción:

Identidad	Real	{	absoluta	{	Distinción	{	Real	{	absoluta	
			virtual				modal			
			entitativa				estricta		adecuada	
									lata	inadecuada
									entitativa	
	Formal	{	predicativa	{	predicativa	{	adecuada			
			adecuada		real 'in tertio'		inadecuada			
			inadecuada		virtual		máxima			
			negativa		mínima					
								positiva	formal 'ex natura rei'	
de Razón	{	en sentido metafísico	{	con fund. en	{	físico				
		en sentido lógico		la realidad		metafísico				
		negativa		lógico						
						positiva				
						sin fund. en	(de razón			
	{	la realidad	ratiocin.)							

b) Los grados metafísicos.

Identidad y distinción, supuestos esenciales del universal, reconocen, además, un fundamento metafísico en un todo de acuerdo con la escuela suarista: En efecto, dado el problema de la limitación y diversidad del ser como su-

⁵² *Op. cit.*, 253. En lo que se refiere a la distinción escotista, cfr. DUNS ESCOTO, *Op. Ox.*, I, d. 2, q. 4, n° 407; remito a mi propia exposición detallada en mi obra *La Filosofía Medieval*, p. 298-299, Universidad Nac. de Córdoba, 1972. El propio P. Angulo remite (aunque no le sigue fielmente) a FRANCISCO SUÁREZ, *Disp. Met.*, 7, particularmente la sec. 2; la extraordinaria erudición demostrada por SUÁREZ en este tema, debe haber sido de gran utilidad al P. Angulo.

⁵³ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 321.

⁵⁴ *Op. cit.*, 319.

puesto, al considerar la esencia en sí misma, se la debe pensar compuesta de *grados* o estratos metafísicos que, a partir de la noción suprema de *ser*, constituyen *tal ser*; es decir, se *identifican* por ejemplo, en Pedro: Así, sustancia, viviente, animal, sensible, racional, “petreidad” y otros, se hacen uno en Pedro; por estos grados ascendemos “hasta el supremo predicado”, dice Angulo, que es el ente⁵⁵. Esta doctrina plantea la necesidad de determinar qué tipo de diferencia existe entre los grados metafísicos, por ejemplo, entre la sustancia y la racionalidad del mismo singular Pedro. Fiel en esto a la escuela suarista, el P. Angulo piensa que la diversidad de operaciones (sensación, visión, etc.) no implica que deba concluirse en el hombre una diversidad real de los principios de los cuales provienen⁵⁶, tesis que intenta apoyar en Santo Tomás⁵⁷; del mismo modo y por el mismo motivo, sostiene (en el mismo lugar) que “estos grados metafísicos no se distinguen realmente entre sí, en el hombre”; luego, solamente se distinguen con distinción de razón.

c) La distinción entre los predicados creados

Todo lo cual significa que el predicado “ente”, en Pedro no se distingue realmente del predicado “creatura”, pues el ser de Pedro no es *a se* sino *ab alio* y ser por otro es el concepto formal de la creatura. Sólo los predicados de Pedro mismo realmente se distinguen de los predicados de todo otro que no es Pedro⁵⁸. A través de larga discusión, la opinión de Angulo surge más adelante (L. 11, Disp. I, quaestio IV, cap. 2) buscando apoyo en Santo Tomás quien, al referirse al problema de los nombres que atribuimos a Dios, dice que las perfecciones que en Dios preexisten en estado de *unidad* y simplicidad, en las creaturas se reciben en estado de *multiplicidad* y división: “luego, así como a las diversas perfecciones de las creaturas corresponde un principio único y simple, que las creaturas representan en forma múltiple y varia, así también a los varios y múltiples conceptos de nuestro entendimiento corresponde un objeto del todo simple, aunque conocido por medio de los conceptos de un modo imperfecto”⁵⁹. Análogamente aplica Angulo esta doctrina metafísica y concluye que la *multiplicidad* y diversidad no está en el objeto (al que referimos los predicados) sino que se la tiene de parte de los conceptos puesto que, de parte del objeto, responde lo absolutamente *uno*⁶⁰. Se trata, pues de una precisión no objetiva sino *formal*. No cabe aquí, entonces, ni la distinción virtual⁶¹ ni, menos, la distinción formal “a parte rei” (Escoto) que Angulo

⁵⁵ *Op. cit.*, 257 (L. I, Disp. I, quaestio II, cap. unicum).

⁵⁶ *Op. cit.*, 258.

⁵⁷ *S. Th.*, I, 13, 4.

⁵⁸ *Rationalis Philosophiae Virtum*, 259.

⁵⁹ *S. Th.*, I, 13, 4. Angulo cita quizá de memoria pues en su texto la referencia (como ocurre con alguna frecuencia) está equivocada y el expositor debe buscarla por su cuenta. También transcribe textos sin total literalidad.

⁶⁰ *Rationalis Philosophiae Virtum*, 351.

⁶¹ *Op. cit.*, 286.

reduce a la distinción real absoluta ⁶². Y, como se adivina fácilmente, en el fondo subyace el problema de la individuación que, para los seres materiales, consiste, ante todo, en la última división de la realidad (lo ya inmultiplicable); mejor aun, se trata de la unidad entre la unidad individual y la formal o específica, pero no como dos entidades sino realmente identificadas. Si se distinguen (siempre de acuerdo a la escuela suareciana) se distinguen con distinción de razón; pero *tal* ser es un individuo simplemente porque en sí mismo implica la negación de toda otra división (individuación); luego, todo ente es individuo por su misma entidad.

4. LA NATURALEZA DEL UNIVERSAL

a) *El universal en sí mismo*

Pasando así al plano secundo-intencional, es menester saber por qué son denominadas “universales” las naturalezas o segundas intenciones como género, especie, diferencia, propio. Ya sabemos que universal es “lo uno común a muchos” y Angulo adopta la antigua división en universal *in causando* (en cuanto es causa que produce muchos efectos como animal, como Dios); *in significando* (cuando el nombre significa a muchos realmente distintos); *in essendo* o metafísico (único capaz de definición); *in praedicando* (que es susceptible de ser predicado de muchos) y que no es otro que el universal lógico. Por supuesto que a Angulo no escapa (y lo dice expresamente) que no se trata de dos universales o doble universal realmente, sino sólo por la razón, es decir, por la diversa consideración ya metafísica, ya lógica ⁶³. El universal metafísico, con Aristóteles, es aquel que por naturaleza es apto para *ser* en muchos ⁶⁴ y el universal lógico, siempre con Aristóteles según interpreta Angulo, es aquel que por naturaleza es apto para ser *predicado* de muchos ⁶⁵; el primero es “unum aptum esse in multis” y, el segundo, “unum aptum predicari de multis” ⁶⁶. Por consiguiente, la *unidad universal* es unidad extrínseca respecto de la naturaleza singular y tiene como fundamento y objeto la unidad de *semejanza*; esta última es la ilación formal por la cual muchas cosas de algún modo convienen en algo; por ejemplo, “hombre”. El predicado objetivo “hombre” (que se halla en cada individuo) es unidad indivisible relativamente (*secundum quid*) pero es la unidad *formal* y extrínseca (a la naturaleza individual) que se llama “universal” ⁶⁷. Este conocimiento abstractivo se llama universal por-

⁶² *Op. cit.*, 263. Aquí Angulo debe exponer la tesis escotista según Maistro que es, seguramente, el franciscano italiano BARTOLOMÉ MAISTRO (+ 1673) que publicó, en colaboración con B. BELLUTI, *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, 5 vols., Roma, 1637/40.

⁶³ *Op. cit.*, 377.

⁶⁴ *Metaph.*, VII, 13, 1038b 11.

⁶⁵ *De Interp.*, 7, 17b 39.

⁶⁶ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 379.

⁶⁷ *Op. cit.*, 380.

que de ese modo propone el intelecto aquella multiplicidad: Se trata de la razón (p. e., hombre) en la cual convienen todos los hombres y tiene por fundamento cierta unidad de semejanza. De ese modo, no repugnan unidad formal y pluralidad real⁶⁸.

Por otra parte, el universal no se identifica con los inferiores sino que realmente se distingue de ellos por lo mismo que es abstracto; luego, es uno pero no con unidad sustancial sino accidental; y, de todos modos, el universal no exige que existan físicamente todos los individuos sino que es suficiente que sean *posibles*⁶⁹. Aquí Angulo muestra su entronque metafísico con la ontología suarista que rezuma su pensamiento lógico, pues el universal no solamente es lo uno apto para ser en muchos, sino que implica (por así decir) los muchos aptos para ser en uno. En otros términos, es propio del universal la *aptitud* (tanto metafísica como lógica) para ser en otros; es decir, “la aptitud, dice Angulo, no es otra cosa que la capacidad o potencia respecto de otro”⁷⁰. En otras palabras, Angulo no hace referencia al ser como participio, es decir, como “el acto de existir como ejercido” según la expresión de Suárez, sino al ser como *nombre* en cuanto indica la cosa que tiene o puede tener la existencia; en este caso “significa la misma existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal”⁷¹; en cuanto esencia *aptitudinal*, el ser es apto para ser en acto (aptitud objetiva para existir) y, por lo mismo, prescinde de la existencia actual y de ella abstrae precisamente. Es evidente que Angulo asume este fondo metafísico al afirmar que lo propio del universal es, precisamente, la aptitud para ser en otros, sea por identidad, sea por unión; por ese camino, esta aptitud puede ser física o lógica: La aptitud lógica es la capacidad para identificarse realmente con un término (p. e., la aptitud del “hombre” para ser “animal racional”); aquí se funda la argumentación como tránsito de la potencia al acto; la aptitud metafísica es, en cambio, la capacidad que tiene respecto de un término realmente distinto; por ejemplo, la que tiene mi materia respecto del alma racional. En tal sentido, esta aptitud puede ser positiva (como la del ejemplo) o negativa⁷².

La naturaleza universal, no “in statu reali” sino “in statu intentionaliter” (como dice Angulo) o precisamente tomada por el conocimiento abstractivo, ni postula ni excluye identidad formal con muchos. La naturaleza universal intencionalmente tomada, ni es ni deja de ser apta para existir en muchos, porque, en este estado prescinde formalmente tanto de la *identidad* con muchos como de la *multiplicidad* en muchos; es decir, no sólo expresa un todo *potencial*, sino también un todo *contracto* a sus inferiores⁷³. Además, consecuente-

⁶⁸ *Op. cit.*, 381.

⁶⁹ *Op. cit.*, 383.

⁷⁰ *Op. cit.*, 384.

⁷¹ *Disp. Met.*, 2, 4, 3 y 9.

⁷² *Rationalis Philosophiae Viretum*, 384 in fine.

⁷³ *Op. cit.*, 388.

mente con la metafísica supuesta, el universal en ningún estado se distingue realmente de sus inferiores.

Por fin, si retornamos al universal lógico, siendo éste uno apto para ser predicado de muchos, es preciso saber que esta aptitud es doble respecto de la predicación: remota y próxima: La aptitud universal *remota* es la capacidad que tiene la naturaleza universal para ser predicada de sus inferiores; por ejemplo, "hombre", para ser predicado de Pedro, etc.; en cambio, la aptitud universal *próxima* es la capacidad que tiene no sólo la naturaleza universal para ser predicada, sino también de parte del conocimiento para ser predicado de sus inferiores; por ejemplo, "hombre", para ser predicado de sus inferiores no sólo en cuanto es capaz, en sí, de cualquier predicación, sino también en cuanto se da un conocimiento por el cual la naturaleza del hombre se puede predicar próximamente de sus inferiores⁷⁴.

b) En qué sentido existe el universal "a parte rei"

Llegado a este punto, Angulo debe cimentar su realismo definitivamente. En efecto, expone brevemente, analiza, critica y rechaza las tesis de Platón (naturalezas eternas y separadas)⁷⁵; de Cayetano (la naturaleza "a parte rei" es una y múltiple positiva y negativamente)⁷⁶; de Pedro de Fonseca quien distinguió un triple estado del universal (posibilidad, contradicción real y objetivo)⁷⁷. Otras doctrinas pasan bajo la mirada de su ojo crítico, pero detiéndose un poco más en la tesis escotista que, con diversos matices, sostiene que la naturaleza humana, distinta "ex natura rei" de sus diferencias individuales con las cuales la naturaleza universal realmente se identifica, es la naturaleza universal. Angulo encuentra aquí dificultades insalvables puesto que de esto se seguiría que no se dan muchos hombres, sino muchas singularidades solamente; así como en la Trinidad no se dan tres dioses a causa de la unidad de la naturaleza divina, sino tres personalidades con las cuales la naturaleza divina realmente se identifica. Más aún: la misma naturaleza singular que existe en Cristo sería, en el traidor Judas, a la vez adorable y detestable⁷⁸. Rechaza así Angulo una suerte de realismo absoluto que cree encontrar en el escotismo.

No queda pues otro camino que sostener que no se da el universal "a parte rei" sino que es construido (y depende en su existencia) por el intelecto. Lo que no puede negarse es que el universal se da "a parte rei" sólo *fundamentalmente* (en la multiplicidad de los individuos semejantes) pero tales singulares pueden y son concebidos por el intelecto de modo *uno*. Así se dan simultáneamente *multiplicidad* y *unidad*.

⁷⁴ *Op. cit.*, 391.

⁷⁵ *Op. cit.*, 395.

⁷⁶ *Op. cit.*, 395.

⁷⁷ *Op. cit.*, 396.

⁷⁸ *Op. cit.*, 404.

c) *La operación del intelecto que produce al universal*

Como es lógico, Angulo, por la misma fuerza de su exposición, desemboca en la tesis suarista acerca de la operación que es capaz de reunir la multiplicidad y la unidad (el universal); supuesto el hecho que el universal emerge en virtud de una función del entendimiento con fundamento en los singulares, siempre es *posterior* a la operación del intelecto⁷⁹. Por anticipado se elude así el idealismo subjetivo, pero se supone la doble acción del intelecto agente que produce las especies inteligibles y la del intelecto posible que actúa y realiza la intelección mediante aquéllas; para Suárez, el universal se obtiene por una suerte de *conocimiento comparativo*; en efecto: "lo universal se obtiene por un conocimiento comparativo, mediante el cual el entendimiento posible, una vez que aprehende precisiva y abstractamente la naturaleza, compara a ésta así concebida con las cosas en que existe, y la concibe como algo apto para existir en muchos inferiores y predicarse de ellos"⁸⁰. En las cosas, esta naturaleza universal "tiene universalidad sólo en potencia remota" y, abstractamente conocida, es universal en potencia próxima; pero aun no es universal *en acto* pues le falta la aptitud y *relación* con los muchos singulares en los cuales existe. Esta relación, obtenida mediante aquel conocimiento comparativo, sólo tiene existencia objetiva en el entendimiento.

Tal es la interpretación suarista que sigue Angulo; pero es menester agregar que, de parte del intelecto posible, la abstracción de la naturaleza a partir de los singulares, es el acto por el que se conoce formalmente la naturaleza sin los singulares; esta abstracción es *negativa*, esto es, porque conoce formalmente la naturaleza *sin* expresar los singulares; en cambio (como en el conocimiento "hombre") la abstracción es *positiva* cuando el conocimiento formal de la naturaleza a partir de los singulares, capta simultáneamente y formalmente los singulares; a esta abstracción le llama Angulo (con Suárez) comparativa o refleja precisamente porque tiene, respecto del objeto, la primera abstracción negativa. La abstracción comparativa es simple o es compuesta; es *simple* cuando la naturaleza es conocida (precisamente) a partir de los singulares y, simultáneamente, conoce los mismos singulares (p. ej., la naturaleza humana contraída en Pedro y en Pablo); es *compuesta* cuando este mismo objeto es judicativamente conocido, como si dijéramos: la naturaleza humana existe en Pedro y en Pablo⁸¹. De este modo, para Angulo "ningún conocimiento crea su objeto sino que lo supone" y la unidad (del universal) es crea-

⁷⁹ *Disp. Met.*, 6, 5, 1; Suárez funda su afirmación principalmente en Aristóteles. *De Anima*, I, 8.

⁸⁰ *Disp. Met.*, 6, 6, 5: "Tertia sententia est universale fieri per notitiam comparativam qua intellectus possibilis, postquam naturam praecise et abstracte apprehendit, confert illam sic conceptam cum rebus in quibus existit et intelligit illam ut unum quid aptum ut sit in multis inferioribus et de illis praedicetur".

⁸¹ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 422.

da por el conocimiento abstractivo⁸². Es interesante comprobar cómo, anticipadamente, se rechaza aquí tanto un realismo ingenuo como un idealismo subjetivo. Por fin, más allá de este plano lógico-metafísico, asoma la trascendencia misma del ser a todas las diferencias⁸³. Ahora, aunque más resumidamente puesto que la originalidad se vuelve prácticamente imposible, corresponde considerar los universales en particular.

5. LOS UNIVERSALES EN PARTICULAR

Como se sabe, esto significa que se deben considerar los universales denominados género, especie, diferencia, etc. En efecto, el *género* (dice Angulo siguiendo a Ulloa) "es lo predicable de muchas diversas especies, como parte material de la esencia metafísica de aquéllas"⁸⁴. Así, aunque el género convenga con otros predicables, no se confunde ni con la especie (que indica por toda la esencia), ni con la diferencia que no se predica como parte material sino formal de la esencia. Esto explica la división del género en supremo, medio e ínfimo⁸⁵; por otra parte, en una filosofía que postula la posibilidad del conocimiento directo del singular, se explica que se sostenga que "el género se predica inmediatamente del individuo completo y del incompleto por lo menos implícitamente". Obsérvese la diferencia que adquiere esta definición respecto de la de Aristóteles pues para el Estagirita el género es aquello que se predica esencialmente de cosas múltiples específicamente diversas entre ellas⁸⁶, pero en modo alguno puede predicarse directamente del singular como sostiene Angulo. El mismo Angulo explica: Lo que se predica de muchos (como parte material) es identificable con él, pero no lo es el conocimiento sino sólo la naturaleza abstracta; de donde la naturaleza viene *in recto* y el conocimiento *in obliquo*; de ese modo, la naturaleza se predica *ut quod* y el conocimiento *ut quo*. Análogamente, la *diferencia* "es aquello por lo cual uno difiere de otro"⁸⁷; pero la diferencia que importa es aquella que hace diferir a uno esencialmente de otro (*propísima*); en tal sentido es lo uno apto para ser predicado de muchos diversificando al mismo esencialmente de otros como parte formal⁸⁸. Por eso, habida cuenta del género y la diferencia, la *especie* es siempre lo uno apto para ser predicado de muchos, pero como la adecuada esencia de ellos⁸⁹. Fuera del orden esencial, aquello que no expresando la esencia de la cosa, pertenece, sin embargo, únicamente a ella, es el *propio*;

⁸² *Op. cit.*, 628.

⁸³ *Op. cit.*, 518, 519, 521.

⁸⁴ *Op. cit.*, 552; véase F. SUÁREZ, *Disp. Met.*, 6, sec. 9, 4; cfr. SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, c. 3.

⁸⁵ *Op. cit.*, 554.

⁸⁶ *Top.*, I, 5, 102a 31; en el mismo sentido SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, c. 3.

⁸⁷ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 579; cfr. también 170.

⁸⁸ *Op. cit.*, 580.

⁸⁹ *Op. cit.*, 560.

puede ser genérico como la facultad locomotiva en el animal y específico cuando es exclusiva de una especie como ser risible en el hombre⁹⁰. Por fin, el accidente, que pertenece (y que puede no pertenecer) a la cosa no siendo ni género, ni diferencia, ni especie ni propio, es físico ("es" en la sustancia) o lógico que supone por algo opuesto a la cosa necesaria y puede llegar a ser accidentalmente sujeto⁹¹. En este descenso, por así decir, llegamos al *individuo* que puede ser una cosa existente en cuanto "a parte rei" es independiente del intelecto (*primo intencional*) o en la mente como un todo lógico (*secundo-intencional*); el individuo, así pensado, puede ser absolutamente en cuyo caso carece de partes (como Dios) o relativamente constituido por partes (como el hombre)⁹². Vistas así las cosas, si el individuo se pone bajo la especie o simultáneamente con otros constituye una colección de la cual se predica, se llama *sujecible*; pero si es, simplemente, el que puede ser predicado, se denomina *predicable*. No parece necesario seguir a Angulo en otras subdivisiones. El tema de los antepredicamentos nos conducirá a un ámbito metafísico.

6. ANTEPREDICAMENTOS Y POSTPREDICAMENTOS

Llegado a este punto, es necesario considerar los preámbulos y los requisitos para el ordenamiento de los predicamentos, en el orden lógico; pero este orden supone el orden ontológico en el cual el ser se distribuye en géneros supremos o especiales determinaciones del ser (categorías). Cuando el lógico se pregunta entonces por las condiciones para el ordenamiento de las categorías lógicas, siempre está suponiendo aquel subyacente orden ontológico y, por eso, la consideración de los antepredicamentos nos pone en la pista de los supuestos metafísicos. Como era inevitable, el P. Angulo se pregunta por el sentido de los nombres equívocos, unívocos y análogos que creo innecesario repetir aquí y sobre los cuales he de volver a referirme más adelante (cf. nº 8, c). Además, para Angulo, entre aquellas cosas a las cuales conviene lo que es significado por el hombre por cierta semejanza o proporción, existe analogía de *proporción*⁹³; y entre las cosas que tienen la misma forma participada de diverso modo (en los analogados) existe analogía de *atribución*; así, los nombres análogos deben ser considerados bajo este respecto y a ellos deben agregarse los llamados *denominativos* que son aquellos objetos cuyos nombres derivan de otros por medio de una nueva forma verbal; por ejemplo, de gramática deriva gramático, de heroísmo héroe⁹⁴: El que recibe la denominación es el sujeto (o sustrato) y el que atribuye la denominación es el denominante (o abstracto).

⁹⁰ *Op. cit.*, 588; cfr. ARISTÓTELES, *Top.*, I, 5, 102a 17.

⁹¹ *Op. cit.*, 589.

⁹² *Op. cit.*, 575.

⁹³ *Op. cit.*, 602.

⁹⁴ *Op. cit.*, 603; sigue a ARISTÓTELES, *Cat.*, I, 1a 12.

Este fundamento, concebido bajo el espíritu suareciano, conduce a Angulo a dos temas: Por un lado a la necesidad de resolver, en el orden metafísico, la relación profunda que existe entre Dios y las creaturas según la concepción del ser que sostiene Angulo; por otro, la necesaria relación sobre los predicamentos. En cuanto a lo primero (de lo cual me ocupo más adelante) piensa Angulo que el ente prescinde, en su concepto, de todas las diferencias y, en cuanto prescindente de las diferencias aprehende la razón común de muchos siendo unívoca la razón del ente a todos sus inferiores; en este sentido es unívoco el ser entre Dios y las creaturas⁹⁵. En cuanto a lo segundo, descendiendo del orden trascendental al orden predicamental, se trata de describir las determinaciones del concepto del ente que son los predicamentos. Naturalmente no he de repetir un tema tan consabido y prefiero no exponerlo, aunque la exposición del P. Angulo es simplemente magistral, segura, minuciosa, por momentos sutil⁹⁶. Cuando discute el problema de la relación predicamental (previa exposición de la relación trascendental) atribuye la doctrina tomista sobre la relación predicamental al P. Antonio Machoni que fuera profesor de filosofía entre 1704 y 1706 y Rector cuando Angulo escribe o dicta su curso en 1730⁹⁷. Lo fue también más tarde, en 1745. Pero volvamos ahora a la ardua lógica que debían estudiar los alumnos cordobeses.

7. JUICIO, SILOGISMO, DEMOSTRACION

Con aquellos supuestos Angulo acomódase al orden de exposición de Aristóteles al considerar, inmediatamente después de los predicamentos, la cuestión del juicio (*Perihermeneias*) siempre que entendemos por él cierta locución (que posee un significado convencional) y de la que cada parte tomada separadamente, tiene una significación como enunciación y no como afirmación o negación⁹⁸. Para Angulo esto no implica un solo acto de aprehensión (contra Vázquez y los tomistas)⁹⁹ y se funda en el mismo Santo Tomás quien, considerando el conocimiento angélico, sostiene que si varios objetos se toman como una sola cosa en el todo, pueden ser conocidos a la vez “con una sola operación”; en ese sentido: “así es como nuestro entendimiento entiende a la vez el sujeto y el predicado en cuanto partes de una misma proposición”¹⁰⁰. Pero esto no significa que el juicio se constituya en un solo acto indivisible; antes al contrario, el intelecto compone el juicio por varias aprehensiones y, por eso, el juicio se define por un acto complejo. Es de experiencia cotidiana, según

⁹⁵ *Op. cit.*, 606, 607.

⁹⁶ *Op. cit.*, 623-674: Comprende del Liber Quartus, quaestio III a la quaestio VII.

⁹⁷ *Op. cit.*, 671 (fol. 201/vta.).

⁹⁸ *De Interpretatione*, 4, 16b 26-30; antes, 16a 9, 12-17; cfr. SANTO TOMÁS, *In Perih.*, I, lect. 3, n° 2, 3, 13; *De Ver.*, 14, 1.

⁹⁹ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 719.

¹⁰⁰ *S. Th.*, I, 52, 2 y parall., II *Sent.*, d. 3, p. 2, q. 2, a 4; *De Ver.*, 8, 14; *C. G.*, II, 101.

Angulo, que cuando escuchamos las palabras sucesivas: "Pedro es hombre", sucesivamente formamos en la mente tres conceptos a ellos correspondientes: tales conceptos "son formalmente el juicio; luego, concluye, el juicio es divisible" ¹⁰¹. Este conocimiento que no es puramente aprehensivo es el conocimiento *judicativo*, que constituye un "complejo intencional".

Sin detenerme en cuestiones menores, es evidente que este conocimiento puede ser *intuitivo* cuando representa el objeto por la especie propia, como es la visión del color en el orden sensible o el conocimiento de Dios y del ángel; en cambio, el conocimiento *quiditativo* es "el conocimiento inmediato que percibe la quididad o la esencia del objeto, ya por las especies propias, ya por otras equivalentes y difiere del conocimiento intuitivo en que éste representa el objeto por alguna diferencia de tiempo" ¹⁰², en cambio, el conocimiento *abstractivo* es aquel que se tiene "por especies absolutamente otras e impropias, como el conocimiento que tenemos de Dios por las especies de las creaturas". Pero además de estas tres especies fundamentales de conocimiento, el conocimiento comprende la *certeza* y la *evidencia*: La certeza o conocimiento cierto es conexión necesaria del acto con el objeto y puede ser *formal* (infalibilidad intrínseca emanada de un principio infalible) u *objetiva* (adhesión refleja por la cual el intelecto estima que es verdadero el conocimiento habido) ¹⁰³. Por fin, la certeza es *metafísica*, *física* y *moral*; la primera es el acto que, desde sí y esencialmente, está conectado con el objeto (verdadero); por ejemplo, "Dios existe"; la segunda es el acto al cual, "ex natura rei", puede no repugnar esencialmente la falsedad, como cuando al ver los accidentes del vino infiero y afirmo la existencia del vino, cosa que ya no es cierta después de la consagración del vino en la Eucaristía. Por fin, la certeza *moral* es el acto que emerge no solamente de las reglas infalibles de la prudencia, sino excluyendo todo temor y duda en virtud de su fin. Por último, allende la certeza existe la *evidencia* que es el acto por el cual necesariamente el intelecto presta asentimiento o disentimiento; en este sentido, todo acto evidente es cierto pero no toda certeza es evidencia, como acontece con la certeza de la fe que excluye la claridad ¹⁰⁴. Angulo todavía distingue otros tipos de conocimiento como la ciencia, la fe, la opinión, la duda, el temor y la desconfianza ¹⁰⁵. Pero debe mantenerse que asentimiento y disentimiento no pueden sostenerse simultáneamente respecto del mismo objeto pues es absolutamente necesario que uno sea verdadero y el otro falso ¹⁰⁶.

Despejado así el camino, Angulo dedica las últimas cuestiones de su curso al silogismo y a la demostración. En pos de Aristóteles sostiene que el silo-

¹⁰¹ *Rationalis Philosophie Viretum*, 722.

¹⁰² *Op. cit.*, 792.

¹⁰³ *Op. cit.*, 794.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, 796.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, 797.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, 798, 799, 800, 802.

gismo es "argumentatio in qua quibusdam positis aliquid aliud necessario sequitur"¹⁰⁷, que corresponde exactamente a la definición aristotélica más explícita: "es un discurso en el cual, habiendo sido puestas ciertas cosas, resulta otra cosa necesariamente diversa de las que han sido dadas por el solo hecho de haber sido puestas"¹⁰⁸. Para Angulo se trata de cierto *movimiento intencional* que, jugando con una analogía con el movimiento físico, procede de un juicio (*a quo*) y llega necesariamente a otro (*ad quem*); es decir, se trata de un discurso formal que requiere dos juicios realmente distintos (premisas y conclusión). Por eso Angulo se pregunta qué género de premisas influyen en la conclusión o en qué sentido vienen a ser sus causas; pueden serlo como causas físicas (que producen su efecto por "presión" física), formal, objetiva y final; pero es evidente que tales premisas no influyen físicamente en la conclusión pues (en el orden intencional) las premisas objetivas son causas objetivas de la conclusión formal¹⁰⁹. Esto supuesto, requiérese, para la conclusión una buena ilación (que Angulo estudia dentro de los surcos ya conocidos) la cual nos conduce al más noble de los silogismos que es la *demonstración*; este silogismo supone tres momentos *preconocidos* que son el sujeto (*datum*), el predicado (*dictum*) y los principios; así es como surge el silogismo que causa la ciencia, es decir, la demostración¹¹⁰. Parésemi completamente innecesario exponer las minuciosas y precisas divisiones que Angulo muestra respecto de la naturaleza de las premisas y de la demostración¹¹¹ hasta el obligado capítulo final sobre el silogismo sofístico¹¹². En cambio, sí parece necesario preguntarse por las implicaciones metafísicas de esta "filosofía racional".

8. LOS SUPUESTOS METAFÍSICOS DE LA LÓGICA DE ANGULO

a) La esencia aptitudinal y el problema del ser

Después de una minuciosa investigación de todo el curso de Angulo surgen con evidencia los supuestos ontológicos alrededor de ciertos temas centrales claramente destacables en esta notable Lógica: Ante todo, el problema del universal muestra nitidamente todo el basamento metafísico que sustenta la Lógica de Angulo: En efecto, la aptitud lógica para ser en muchos, pone en descubierto la aptitud metafísica, doctrina típica de la filosofía suarista. Primero debemos analizar la doctrina de la aptitud lógica (aunque sea el orden inverso seguido por Suárez) para redescubrir desde ella la aptitud metafísica. El P. Angulo, en efecto, tiene como preocupación central el universal, respecto

¹⁰⁷ *Op. cit.*, 807.

¹⁰⁸ *Anal. pr.*, I, 1, 24b 8.

¹⁰⁹ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 809.

¹¹⁰ *Op. cit.*, 812 y 847; cfr. ARISTÓTELES, *Anal. post.*, I, 2, 71b 17; 71b 20, 33.

¹¹¹ *Op. cit.*, 851, 852 y 848.

¹¹² *Op. cit.*, 885, 886, 887.

del cual "la aptitud no es otra cosa que la capacidad o potencia respecto de otro, es decir, para obrar o para recibir otro, o para ser en otro, ya por identidad o por unión y la aptitud es doble, una física y otra lógica"¹¹³. La aptitud lógica es la capacidad respecto de un término para ser realmente identificado con él (el hombre para ser animal racional) y la aptitud física es la capacidad respecto de un término realmente distinto, como es el caso de mi cuerpo respecto del alma racional. Esta aptitud, dice Angulo, puede ser positiva o negativa: La primera es la capacidad respecto de un término con cierta exigencia suya, como por ejemplo, la aptitud del agua para ser fría o la aptitud del hombre para ser hombre. La aptitud negativa, sigue Angulo en el mismo lugar, llamada también precisiva, es la capacidad respecto de un término pero sin aquella exigencia, antes bien con indiferencia. Con estos supuestos técnicos muy precisos, Angulo sostiene que la naturaleza del universal, en el orden real, existe en la pluralidad por identidad; es decir, tiene aptitud lógica para ser en muchos; entonces, la naturaleza en el orden real (*in statu reali*) no es otra cosa que las muchas naturalezas realmente semejantes, las que actual y realmente se identifican con muchos indistintos de sí mismos¹¹⁴; en cambio, la naturaleza en el orden intencional (*in statu intentionaliter*) intencional y precisivamente tomada, tiene aptitud precisiva o negativa para la identidad con muchos, precisivamente porque la aptitud para ser en muchos se origina de la identidad de la naturaleza con muchos. ¿A qué nos conduce esta doctrina? Por un lado, en el orden lógico-gnoseológico, nos conduce a concluir (como hace Angulo aquí) que la naturaleza universal intencional o precisivamente tomada *ni es ni no es apta para ser en muchos*¹¹⁵; pero cuando es en muchos, no se distingue de ellos: "la naturaleza universal, sostiene Angulo, en ningún estado se distingue realmente de sus inferiores"; no se distingue en el orden real (*in statu reali*) porque allí se identifica con sus inferiores en cuyo caso no constituyen otra cosa que una colección de todos los inferiores; no se distingue en el orden lógico (*in statu universaliter*) porque en él sólo se distingue de sus inferiores por medio de la razón y la distinción de razón no suprime la identidad real. Por otro lado, en el orden ontológico, esta doctrina conduce al supuesto último de la misma aptitud lógica que Angulo simplemente aplica aquí al problema del universal; en efecto, trátase de la esencia aptitudinal o aptitud objetiva para existir que constituye el punto de partida de la metafísica de Suárez. Porque la expresión *ser* menta el "acto de existir como ejercido" (ser como participio) o simplemente "la cosa que tiene o puede tener la existencia" (ser como nombre); en este último caso, expresa Suárez, "significa la misma existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o *aptitudinal*"¹¹⁶. El ser como nombre designa la esencia concreta *apta* para existir en acto (ser como par-

¹¹³ *Op. cit.*, 385.

¹¹⁴ *Op. cit.*, 385.

¹¹⁵ *Op. cit.*, 388.

¹¹⁶ *Disp. Met.*, 2, 4, 3.

ticipio), pero esto no significa que exista ni que no exista puesto que no se considera su existencia actual: Designase solamente la aptitud objetiva para existir (esencia aptitudinal). El ser así tomado como nombre *prescinde* de la existencia actual pues de ella abstrae precisamente¹¹⁷. Así tomado como nombre el ser se divide en ser en acto (ser como participio) y ser en potencia (ser como nombre, esencia aptitudinal). Por este motivo muy profundo, pues cala en el mismo emerger de la metafísica, lo que es real es ya acto y no se distingue de la potencia y, por consiguiente, no se distinguen realmente esencia y existencia sino sólo con distinción de razón. Entonces se ve que en este fundamento metafísico se basa la doctrina acerca de la esencia aptitudinal en el plano lógico que refleja bien el problema ya existente en el orden metafísico. El P. Angulo supone esta doctrina y es mérito suyo proyectarla coherentemente y con notable sutileza al campo lógico-gnoseológico en su exposición del universal. Pero esto mismo puede conducirnos más lejos.

b) El ser en cuanto ser

El tema se ahonda si nos preguntamos si el ser trasciende formalmente las diferencias. Más aún, para Angulo, preguntarse si el ser trasciende las diferencias o las diferencias son trascendidas por el ser, es lo mismo que interrogarse si las diferencias se identifican formalmente con el ser. En tal caso, esto sería propiamente la *perseitas*¹¹⁸. En este punto capital, es evidente que Angulo tiene presente la tesis de Duns Escoto por un lado y la tomista por otro; pero aquí pone todo su esfuerzo analítico en la doctrina de Santo Tomás: En efecto, el texto que principalmente tiene presente es aquellas primeras páginas de la cuestión *De Veritate* en las que Santo Tomás indica que aquello que primero concibe el intelecto como absolutamente evidente y en lo cual resuélvense todas las concepciones, es el *ser*; de aquí parecería seguirse que todas las otras concepciones deben ser consideradas como adiciones al ser: Pero, agrega el Aquinate, “*enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens*”¹¹⁹. Así, la sustancia no añade ninguna diferencia al ser que signifique alguna naturaleza sobreañadida pues por el nombre de la sustancia se expresa cierto modo especial de ser: *per se ens*. Este famoso texto de Santo Tomás, junto a otro en el cual se expresa que “lo que primariamente cae bajo nuestra consideración es el ente, cuya percepción va incluida en todo lo que el hombre aprehende”¹²⁰, es interpretado por Angulo del siguiente modo: “Toda concepción que se resuelve en el ser, incluye al mismo ser formalmente. Pero, se-

¹¹⁷ *Disp. Met.*, 2, 4, 9.

¹¹⁸ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 518.

¹¹⁹ *De Ver.*, I, 1, c, es el texto utilizado por Angulo; *Op. cit.*, 521.

¹²⁰ *S. Th.*, Ia IIae, 92, 2.

gún Santo Tomás, toda concepción se resuelve en el ser, y la perseidad es alguna concepción: Luego, si se resuelve en el ser, es formalmente ser”¹²¹. Sin embargo, Angulo, a partir de esta interpretación, está convencido que pudiendo el ser prescindir de todas sus diferencias, puede ser considerado unívoco entre Dios y las creaturas.

c) La univocidad del ser.

Sin duda alguna que Angulo, en la interpretación ya no de Santo Tomás sino del propio Suárez, se aparta de la doctrina suareciana pues cree posible sostener la univocidad del ser entre Dios y las creaturas. Veamos cómo: A partir de Santo Tomás, especialmente de algunos textos en los cuales se expone detalladamente su doctrina de la analogía¹²², Francisco Suárez elabora su propia tesis acerca de la analogía de atribución intrínseca y formal entre Dios y las creaturas¹²³. Angulo utiliza expresamente el texto suareciano pero en lugar de fundar su opinión sobre la argumentación central de Suárez (y que cito en la nota anterior) analiza lo que Suárez llama “otra respuesta al argumento” univocista en el cual admite que al ser “se le puede llamar unívoco en orden al uso dialéctico, puesto que puede servir de medio de demostración y es predicable en absoluto y sin adición alguna del ente creado y del increado, y es común atendiendo al nombre y al concepto”¹²⁴. El mismo Suárez cree que en virtud de la unidad del concepto de ser no es necesario negar su analogía en un texto también citado por Angulo¹²⁵; pero Angulo mismo se decide por una interpretación más radical puesto que el ser puede hacer abstracción de sus diferencias en las que se encuentra contraído; precisamente por eso puede ser concebido por el concepto del intelecto sin expresar formalmente las diferencias. En pocas palabras, “el ser puede prescindir de sus diferencias”¹²⁶. En tal caso, el intelecto no discierne ni la sustancia, ni el accidente, ni Dios ni la creatura, así como tampoco por el concepto animal discierne si es racional o irracional; es decir, por el concepto de ser el ser permanece precisivamente prescindente de las diferencias; el intelecto aprehende sí, la razón común a muchos como *una*. En consecuencia, es a esta “unidad” a la que se refiere Angulo, sobre todo considerándola (como dice Suárez) en su uso dialéctico como medio de la demostración; en este sentido, recuerda la tesis de Escoto para quien, precisamente, el ser es unívoco como término medio en el silogismo cuyos extremos pueden unirse porque hay *uno* entre ellos¹²⁷. Esto conduce a Angulo a sostener que “la razón del ente es unívoca respecto de sus inferiores”. Unívo-

¹²¹ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 821.

¹²² *S. Th.*, I, 13, 5: citado por Angulo, *Op. cit.*, 605.

¹²³ *Disp. Met.*, 28, sec. 3, 16 y 17.

¹²⁴ *Disp. Met.*, 28, sec. 3, 20: citado por Angulo, *Op. cit.*, 605.

¹²⁵ *Disp. Met.*, 2, sec. 2, 36.

¹²⁶ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 606.

¹²⁷ *Op. Ox.*, I, 1, d. 3, q. 2, n.º 5; I, 1, d. 8, q. 3, n.º 12.

cas son aquellas cosas de las cuales el nombre es común y la razón significada por el nombre es absolutamente idéntica; tal es el caso del ser: luego, "la razón del ente es unívoca a Dios y a las creaturas"¹²⁸. Como puede verse, esta prescindencia de la razón última de todos los entes (el ser) respecto de todas sus contracciones (diferencias), pone el concepto del ser de Angulo en un plano quizás excesivamente formal o lógico apartándolo de Suárez o quizá desarrollando ciertos elementos escotistas de la filosofía suareciana. De todos modos, Angulo fue un pensador fino, un expositor vigoroso, un argumentador sutil.

ALBERTO CATURELLI

Universidad N. de Córdoba - CONICET

¹²⁸ *Rationalis Philosophiae Viretum*, 607.

DANTE

APORTACION ESCOLASTICA Y PECULIARIDADES DE SU PENSAR POETICO-FILOSOFICO

Desde los más sencillos cultores hasta los muy versados en la obra de Dante, ninguno escapa a la tentación de sacar a luz algún aspecto inédito, portador de la clave de pasajes que supone recoletos, en los que antes nadie reparaba. Ilusión casi siempre, pero nunca infecunda porque además de originar un interior enriquecimiento, susceptible es de despertar en otros reflexiones que redunden en una mayor penetración de lo dantesco.

Tal el destino de un libro, el de la *Commedia*, que articula la historia del hombre, de cada hombre y de la humanidad, en forma total, en la tierra como en la estación intermedia y en la vida definitiva, infierno o cielo.

No siendo dantólogos no hemos memorizado sus tercetos —¡Lástima grande!— ni transitado sus vericuetos, aunque sí sus caminos reales, porque demorados estuvimos en el *Convivio*, más afin a nuestra vocación. Sin embargo, tras este reconocimiento de nuestra fragilidad aligheriana nos fue forzoso volver al Poema Sagrado, en busca de los diversos planos de la peregrinación de Dante, con la mira de perfilar en lo posible, sus atisbos de orden filosófico, aceptado el riesgo de disipar el aura poética que envuelve cualquiera de sus páginas.

1. *Fuentes doctrinarias*: En lo que atañe a este punto, algunos sostienen, especialmente Mandonnet y Busnelli, último editor del *Convivio*, que responden en su mayor parte a s. Tomás. Otros, en cambio, más prolijos en la busca de las huellas del florentino —Nardi, Gilson, van Steenberghen— dan asimismo con Alberto Magno, los filósofos árabes, el *Liber de Causis*, s. Buenaventura, etc.¹ El juicio de Nardi, a esta altura, parece el más atinado: “No es Dante ni tomista, ni averroísta, ni exclusivamente aristotélico, ni solamente neoplatónico, ni agustiniano puro”. No es factible, en suma, hablar de un influjo decisivo, ni siquiera prevalente, apenas proponer una lista que incluya, aparte los nombrados, a Aristóteles, Platón, Boecio, sin descartar a Sigerio de Braban-

¹ Cf. nuestro ensayo en SAPIENTIA, Nº 100/2, 1970, págs. 263-272.

te. El filiar sus doctrinas pasa, pues, a segundo plano. En cualquier espíritu, realmente creativo, en efecto, las inspiraciones recibidas están llamadas a desdibujarse frente a las tesis personales del autor².

2. El presente escrito, a no dudar modesto, por los motivos apuntados, abarca los siguientes temas que habremos de tratar en sucesivos acápites: a) El hombre y la corporeidad; b) Metafísica de la luz, con un excursus, el *intelletto d'amore*; c) El significado de Sigerio de Brabante en el Canto x del Paraíso.

EL HOMBRE Y LA CORPOREIDAD

Un constitutivo que Dante releva en el hombre, de modo tenaz y temático, es su corporeidad, incluso en los tres reinos, nunca desligable enteramente de su estructura fundamental.

Para la doctrina escolástica, el alma —substancia intelectual— es, en su unión con el cuerpo, su forma substancial. El hombre, en efecto, no es un espíritu puro, tesis casi unánime a los maestros medievales, al punto que quienes siguen la vertiente platónica, les llega el momento, atenta la concepción cristiana del compuesto humano, de apearse de su posición inicial.

Recordemos un texto que resulta nítido a nuestro propósito. Se parte de la noción del hombre creado a imagen y semejanza de Dios y la aporía consiguiente: el fin del hombre, su verdadera felicidad, consiste en una perfecta asimilación a Dios. Pero siendo Dios incorpóreo, es mayor con El la semejanza del alma separada que la del alma unida al cuerpo. La respuesta llega sin demora. El alma unida al cuerpo aseméjase más a Dios que el alma separada porque posee de modo más perfecto su naturaleza. Fundaméntase esto en la unión substancial, no accidental, de ambos elementos, por lo que la naturaleza del alma no sería perfecta, puesto que la felicidad perfecta no se da donde falta la perfección de la naturaleza y, según lo señalado, es cuerpo y alma la naturaleza del hombre, substancialmente unidos³. No hay acto de la existencia física que no trasunte el alma, así como ésta requiere del cuerpo para manifestarse.

La creatura humana está regida por el amor de Dios, conforme a las palabras de Jesús, en la Epístola primera de s. Juan: "El amor consiste en esto, no que nosotros hayamos amado a Dios sino que El nos amó primero". El amor del Creador abarca el espíritu y la materia, pues, según el Génesis, el hombre (no el alma simplemente) fue hecho a su imagen. El cuerpo merece el aprecio

² Dejamos para otro escrito una muestra sobresaliente de su pensar original, el relativo a su filosofía política, en el *De Monarchia*. Esta vez tiene plena conciencia de surcar un campo no hollado. "¿A qué demostrar nuevamente el teorema de Euclides? ¿A qué iterar a Aristóteles sobre la felicidad? En un campo nuevo más bien inquirir verdades latentes y ocultas y conquistar la palma de la gloria".

³ TOMÁS DE AQUINO, *Do Potentia*, 5, 10 ad 5.

de Dios, no puede ser tenido de menos. La fe cristiana le confiere un papel prevalente por la Encarnación y la Redención, así como por la escatología que habla de la resurrección de los muertos.

Aquilatemos lo anterior con la fuerza poético-filosófica de algunos de sus tercetos. En el Canto XXV del Purgatorio Estacio expresa una teoría del origen del hombre, en que obran las potencias masculina y femenina, los principios de la vida vegetativa y sensitiva, hasta que el Primer Motor se vuelve "...e spira/ Spirito nuovo di virtù repleto, lo convierte *In sua sustanzia, e fassi un'alma sola*". Esta "alma sola" es el alma intelectual, que asume las otras dos, vegetativa y sensitiva, y que responde inequívocamente a la solución escolástica de s. Tomás, a diferencia de la escuela franciscana que habla de la pluralidad de formas.

Es de notar, según el Poema que, en el más allá, los encuentros de Dante son con personas ahitas de los recuerdos de su existencia terrestre y que buscan indagar lo atinente a sus familias y su ciudad, todo lo cual encarece el valor que al hombre asigna y no tan sólo a su alma⁴. En el mismo Canto resaltan las más típicas expresiones del corazón humano, como para afirmar la condición de seres encarnados y la consiguiente unidad de cuerpo y espíritu. Es el terceto 103-105: "*Quindi parliamo, e quindi ridiam noi,/ Quindi facciam le lagrime e i sospiri/ Che per lo monte aver sentiti puoi*".

Además y, consecuentemente, prolongan su valor y sentido los sabios, filósofos, poetas, los adornados de virtud y de amor, de la amistad, a pesar de no ser impecables.

Así los del primer círculo del Infierno (IV, 34-36), los situados en el Limbo, de quienes Virgilio dice: ⁵ "...éstos no pecaron; más su mérito/ no basta, pues carecen del bautismo, /que es puerta de la fe que tú crees". Avanza, entonces... "Homero, poeta soberano; /el satírico Horacio es el que sigue, tercero Ovidio y último Lucano" (87-90).

Atañe más a la índole de esta lectura el registro de la "familia filosófica" (132-142): "Tras levantar un poco las pestañas, /vi al maestro de todos los que saben (*Il maestro di color che sanno*), esto es, Aristóteles, ciertamente para Dante el filósofo por antonomasia. Ocupa un rango arriba de Sócrates y Platón y, enseguida, los presocráticos: "A Demócrito vi, el del acaso,/ y a Tales, Anaxágoras y Diógenes/ a Empédocles, Heráclito y Zenón". La omisión, en este pasaje, de Parménides, el filósofo del ser, en una enumeración nada breve, resulta asaz incomprensible. El punto aclárase en cierto modo, en *Par.* XIII, 126, 115-117, aunque configure un sensible desvío interpretativo de su significado filosófico⁶.

⁴ Corroborar la tesis de una Beatriz real y no alegórica, cuestión que siguen debatiendo los dantólogos.

⁵ La versión española, a veces con muy ligeras variables, es del maestro Battistessa.

⁶ Aparece Parménides junto a Melyssos y Bryson como los que enredan con dudas y argucias, "que mucho andaban sin saber adonde"... entre los estultos/ el que sin distinción afirma y niega/ así en uno como en otro caso". Su inclusión entre los megáricos podría

Sumamente ilustrativo, en el papel de lo corpóneo en el hombre, es su estado definitivo que resulta de la resurrección. Se anuncia ya en el Canto VI, 98, del Inf.: "Revestirán su carne y su figura". Cobra su más hondo sentido esa verdad de fe, en el Canto XIV del Paraíso, 13 y sigts., especialmente los versos 13-15 y 43-45. A la pregunta de Beatriz: "Decidle si la luz en que florece/ vuestra sustancia, habrá de acompañaros/ eternalmente cual se encuentra ahora"; llega la voz de la llama deífica de Salomón: "Cuando la carne santa y gloriosa/ volvamos a vestir nuestra persona/ más grata nos será al estar entera.

METAFÍSICA DE LA LUZ

No pudo ser más feliz y fecunda la inspiración de la ciencia de la luz en la obra de Dante; en la *Commedia* rebasa por doquier, preside y acompaña su viaje por los tres reinos. El libro más en boga, en esa época, referente a la luz, era el *De Intelligentiis* de Witelo o de Adam Pulcrae Mulieris, según indagaciones posteriores, que gravitó decisivamente en Grosseteste, R. Bacon, Alberto Magno, s. Buenaventura, etc.⁷. En el citado originóse más directa y abundantemente, bien que se reconozca que la teoría de la luz, la Optica, tenga como principal fuente, al científico árabe Alhazen⁸. En Witelo y Buenaventura aparecen registrados los textos claves de dicha concepción. Para ambos Dios es luz propiamente, acentúa Buenaventura llamándole *propriissime lux* y que todos los seres invisten una luminosidad derivada o traslaticia según su cercanía mayor o menor a Aquel, conviniendo más a los espirituales que a los de naturaleza corporal⁹.

Los tales pasajes son bien precisos y nos servirán para indicar el influjo ejercido sobre Dante. Es dable, en efecto, espigar en la *Commedia* como en el *Canzoniere*, atisbos de una vía cognitiva no estrictamente en la línea escolástica dominante, emparentada más bien con los franciscanos, s. Buenaventura especialmente.

El punto de arranque es el capítulo último de la *Vita Nuova*, a renglón seguido del soneto XXV, al decir... "se me apareció una *mirabile visione* en la cual vi (*Io vidi*) cosas...", precedido por el segundo cuarteto, donde ex-

obedecer a pasajes de CICERÓN (*Acad.* II, 42) y de DIOG. LAERT. (II, 106). El primero, en efecto, asocia en la escuela megárica a Jenófanes y a Parménides y, el segundo amplía la denominación como erísticos y más tarde dialécticos. En cambio, ARISTÓTELES (*Met.* A, 5, 986b 27), distingue a Parménides de Jenófanes y Melyssos, en cuanto en éstos sus vistas son toscas, mientras que en Parménides son de mayor penetración. En suma, no sería legítimo alistarlos entre los erísticos, desentendiéndose del hondo y vero alcance de su Poema. Dejamos abierta la pista de una indagación necesaria.

⁷ B. GEYER, *Patristische und Scholastische Philosophie*, Benno Schwabe, Stuttgart, 1956, págs. 376 y 474.

⁸ Idem, pág. 324.

⁹ WITELLO, *De Intellig.*, 8. "Deus lux dicitur proprie et non traslative". S. BUENAVENTURA, *II Sent.* I, 1, ob. 3. "Propriissime enim Deus lux est et quae ad ipsum magis accedunt, plus habent de natura lucis... Lux dicitur magis proprie de spiritualibus quam de corporalibus".

presa: "Llegado a donde él lo desea/ Ve una mujer que recibe honor,/ Y una luz tal que por su esplendor/ El peregrino espíritu la mira".

El fenómeno de la luz y la teoría que le es propia tiene en Dante una resonancia persistente. Eso sí no hay que demorarse en la luz física, ella es sólo como un inicio. Se impone trasmigrar en gradación a lo realmente aquilatante, de la luz de la mente y el corazón en la esfera intelectual y afectiva, a la de la gracia, apenas vislumbrada en la tierra y, en el cielo plena.

Ya en el *Infierno* anúnciase en el Primer Canto, al pintar la montaña iluminada por el sol, "vestite già de'raggi del pianeta". Al modo de que no existe el principio del mal sino como carencia o privación de bien, transportado a la noche, se convierte en el *desierto umbroso, allá donde el sol calla, mudo de toda luz*; sin embargo, el *vidi* sigue machacador. Los "perdidos" no dejaban de contar con cierta luz, digamos una pseudo-luz.

En el *Purgatorio*, por ser una estación de paso, la luz va mudándose, a la par desde el amanecer, el mediodía y el anochecer. En el Primer Canto (13 y 19-20): "Dulce color de oriental zafiro/... El bello astro que al amor conforta/ Hacía sonreír a todo el oriente". Y en el Segundo (1-2): "Estaba ya el sol junto al horizonte/ cuyo cerco meridiano cubría". En el VIII, 49: "Era el tiempo en que el aire se ennegrece".

El *Io vidi* y sus símiles se iteran incansablemente en los tercetos del *Paraíso* y la metafísica de la luz logra su ápice en el Cielo Empíreo¹⁰, morada de los perfectos, "el cielo que es pura luz, luz intelectual plena de amor..." (XXX, 39-40). En el XXXI, 28, se registra "Trina luz" y en el XXIII, "Alta luz", "Suma Luz", "Luz eterna", etc.¹¹.

Excursus: El intelecto de amor.

En el Canto XXX del *Paraíso*, el del Cielo Empíreo o Inmóvil, hay un terceto que se presta a una muy corta digresión.

A nuestro juicio, a más del significado directo referido a Dios, a los ángeles y a los bienaventurados, nos da la cifra de los recíprocos influjos y la síntesis lograda por dos de los teólogos y místicos que aparecen en el Canto X del *Paraíso*, el del sol y los espíritus sapientes, esto es, los santos Tomás de Aquino y Buenaventura. Son los versos 38-43 del XXX: "...Hemos salido fue-

¹⁰ En la *Commedia* sólo figura una vez (Inf. II, 21); en el *Convivio*, II, cap. III, 8; en la *Epist.* X, 24, cuya autenticidad, hoy, es común aceptar, precisa su significado: "Et dicitur empyreum, quod est idem quod coelum igne sive ardore flagrans; non quod in eo sit ignis vel ardore materialis, sed *spiritualis*, qui est amor sanctus, sive *caritas*" (*O. Omnia*, Insel Verlag, Leipzig, 1921).

¹¹ Se confirma la afinidad con s. Buenaventura, leyendo su *Itinerario de la mente a Dios*. El Cap. V, I, por ejemplo, dice: "Acontece contemplar a Dios... sobre, por la luz sellada en nuestra mente, o sea la luz de la *Eterna Verdad*", y el VI, I, contiene el siguiente párrafo: "Luego de la consideración de las cosas esenciales (en Dios), el ojo de la inteligencia ha de elevarse a la cointuición de la Sma. Trinidad" ("La Trina Luz" del v. de Dante mencionado).

ra/ del mayor cuerpo al cielo que es pura luz:/luz *intelectual*, plena de amor/amor del bien verdadero, pleno de alegría;/ alegría que trasciende todo dulzor”.

Nos parece el más cernido a nuestro propósito para trazar el nexo de los dos adalides de las órdenes mendicantes del siglo XIII, la Seráfica o del amor y el querer y la Dominica, de la predicación y la intelectualidad.

No olvidar que la verdad del medieval, en definitiva, se endereza a contemplar ateniéndose a la realidad revelada en la ajena experiencia y, ante todo, en la propia, tendido a la plenitud del fondo del alma. (*Apex mentis, scintilla animae, acies cordis, ciudadela del alma*, para reunir en haz los equivalentes y sus matices, de que la Edad Media es tan pródiga, cuando los místicos se alzan en la busca de lo divino, al tenue silencio del misterio).

Dante nos regala una admirable fórmula poético-filosófica-teológica, *intellecto de amor*, aunque el significado que le atribuimos aquí no sea en rigor el que resulta de los contextos en que está inscrita —*Vita Nuova*, 19; *Canzoniere*, ed. cit., I, p. 449 y el Purg. XXIV, 51— y que al pronto desconcierta y puede tildarse antojadiza.

Sin embargo cabe estribarse en el *polysemos* de su Epístola X al Gran Kan de la Scala y al respaldo del Convivio, II, I, que se refiere al sentido literal y el alegórico, en el que distingue asimismo el moral y el analógico. Siendo imperioso asentarse en el sentido literal —*sempre lo litterale dee andare innanzi*— la semántica de dichas voces, intelecto y amor, en rigor queda respetada y en ellas se encierran los elementos esenciales del espíritu dominico y franciscano.

Ordinariamente signamos al Angélico, a sus doctrinas como traspasadas de lo intelectual, sin entrar en matices y precisiones y, al Seráfico, tras Francisco de Asís, como orientadas al querer y al amor.

Con más propiedad, en uno y otro caso, de lo que se trata es de un acento mayor de las respectivas potencias, intelecto-luz y voluntad-amor, pues ambas son complementarias, más aún, no se explica la una sin la otra, al igual que contemplación y acción, teoría y praxis. Craso error, entonces, el aislarlas o escindir las como si fuesen excluyentes.

En Dios, sí, el entendimiento es amor y el amor entendimiento. En nosotros el distingo cabe, de preeminencia, según lo dicho, no privativamente, puesto que se atraen e integran de irresistible manera.

Baste el terceto siguiente (XXXIII, 124-127), para iluminarlo: “Oh luz eterna, que sola en tí resides/ sola te entiendes, y por ti entendida,/ entendiéndote, te amas y sonríes”.

EL SIGNIFICADO DE SIGERIO DE BRABANTE EN EL CANTO X DEL PARAÍSO

Veamos, ante todo, el terceto que Dante pone en boca de Tomás de Aquino, quien hace la presentación de la corona de los espíritus sapientes, cuando

llega a Sigerio: "ella es la luz eterna de Sigerio, que enseñando en la vía del Forraje/ silogizó verdades irritantes" (sillogizzò *invidiosi veri*).

El nudo del problema estriba en la lucha entablada en la Facultad de Artes de París, entre los que profesaban un aristotelismo radical, también llamado averroísmo latino o filosofismo puro, cuyo vocero era Sigerio y, por otra parte, Tomás de Aquino, preocupado de deslindar cuidadosamente los objetos formales de la filosofía y la ciencia sagrada. Mientras que el primero atendía a la intención de los filósofos más que a la verdad¹², el segundo, no a lo que (el común de) los hombres piensan sino a la *verdad de las cosas*¹³.

El alcance del elogio de Dante por conducto de s. Tomás es cuestionado porque el famoso opúsculo de este último "De la unidad del intelecto contra los averroístas", implicaba un directo ataque a las doctrinas de Sigerio.

Las interpretaciones son variadas. La menos objetable es la que afirma que Dante quiso situar junto a s. Tomás un paladín de la ciencia profana acorde con el aristotelismo de la época, por lo cual atribuía una razón positiva a la glorificación de Sigerio. Costumbre era del Florentino proceder por símbolos. Así con Virgilio, Beatriz, s. Tomás, S. de Brabante, s. Bernardo. El pagano Aristóteles representa la filosofía en el Limbo, y Sigerio, que era cristiano, en el Paraíso. Tal es la opinión de Gilson.

Cada personaje de la Divina Comedia solo conserva de su realidad histórica la función connotativa que Dante le asigna. Restablece en el cielo, en nombre de la justicia divina, el orden de los valores que las pasiones humanas o la ignorancia había trastocado en la tierra.

Por nuestra parte, nos parece interesante analizar el último verso, "silogizó verdades irritantes".

Si son *verdades* las enunciadas por Sigerio, tal el punto de partida, se explica sin más, el sitio que se le atribuye en el cielo de los espíritus sapientes.

Pero estas verdades son 'irritantes'. *Invidiosi* es el vocablo itálico, que consiente en el nuestro una amplia sinonimia: chocantes, inquietantes, insólitas, desconcertantes, audaces (esta última resulta de Cicerón, Tusculanas, 3, 9, 20. De ahí síguese, en la lengua común, odioso, envidioso...).

En el contexto del verso, acaso, su más fiel sentido sea "silogizó verdades *audaces*". Usualmente, en efecto, ¿no suele acontecer que cuando un aspecto de la realidad, antes omitido o dejado en la penumbra, es puesto a luz, desconfianza al pronto, choca su autor con la incompreensión de muchos? Recordemos que en la Edad Media, justamente en el s. XIII, s. Tomás, en su enseñanza, introducía problemas nuevos, descubría métodos nuevos, toda una red nueva de pruebas, según dice Guillermo de Tocco, uno de sus biógrafos. Así

¹² Quarendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus (*De anima intellectiva*, c. VII).

¹³ Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserunt, sed qualiter se habeat veritas rerum (*De Caelo*, I, lect. 22).

fue que el Decreto del Obispo Tempier de 1277, que censuró las proposiciones averroístas de Sigerio, también afectó algunas de las tesis de aquél.

A la larga, sin embargo, siendo sostenidas en la *verdad de las cosas*, en lo intuitivo de la realidad, las verdades antes denostadas ¿no se dan por reconocidas?

Habríase, pues, Dante adelantado en su juicio sobre Sigerio. Por otra parte, si el asombro, el *thaumazein* heleno, es la raíz del filosofar ¿no podría decirse que el desconcertar, como primer paso y sin anclarse, claro, en él, sólo como estación de tránsito, impele luego a ampliar la semántica del maravillarse? Tal puede ser el significado atribuible a la glorificación de Sigerio por Dante, como portavoz de la filosofía en sentido estricto. Desde luego que sólo pretendemos sugerir una vía investigativa que alguna luz proyecte en el debatido terceto dantesco.

G. H. M. TERÁN

NOTAS Y COMENTARIOS

EL MAESTRO SEGUN SANTO TOMAS

1. — *Posiciones antagónicas frente al problema del aprendizaje.*

En la *Cuestión XI* de las *Cuestiones Disputadas*, Santo Tomás trata de resolver en qué consiste la acción docente y el maestro que la imparte.

El primer artículo, el más largo e importante, ofrece la doctrina fundamental sobre el tema.

Con su habitual claridad el Santo Doctor comienza por distinguir tres posiciones sobre el modo cómo una forma puede establecerse en un ser. Y lo hace refiriéndose: a) tanto al plano sensible; b) como al moral y c) científico, en el sentido filosófico de esta palabra, es decir, conocimiento por las causas.

La primera posición sostiene que toda forma, en los tres planos nombrados, proviene del exterior, es decir, que el sujeto las recibe de un modo pasivo.

Así en el orden de las formas o conocimientos sensibles y en los intelectuales, el entendimiento agente separado y único —como lo concibe Averroes y los averroistas latinos de la Edad media como Siger de Brabante— sería lo que produce tales formas en los sentidos y en el entendimiento sin la colaboración o actividad de éstos.

Otro tanto sucede con la virtud. Lejos de ser ella efecto de un ejercicio de la propia actividad libre, encauzada al bien, resulta en la voluntad por una comunicación de un ser superior.

La segunda posición se coloca en el otro extremo. Las formas sensibles, la ciencia con sus ideas y principios y la virtud preexisten formalmente en el sujeto. El agente exterior sólo ayuda a su manifestación.

Así el agente material externo limpia el exterior que encubre las formas, ya preexistente en el sujeto.

Otro tanto sucede con las ideas y principios, formalmente preexistentes en el alma, y que los agentes exteriores sólo los despiertan de su sueño y hacen que el alma los evoque y recuerde (Platón).

No de otro modo el alma está en posesión de la virtud, y el agente exterior solamente las ayuda a prorrumpir en acto.

2. — *La verdadera posición frente a la adquisición de las formas de los tres órdenes mencionados.*

Lo cierto es, dice Santo Tomás siguiendo a Aristóteles, que ambas posiciones extremas y opuestas mencionadas son falsas: la primera peca por *defecto*, y la segunda por *exceso*. La verdad está entre ambas.

En cuanto a la infusión de la forma, se hace por una causa eficiente exterior, bien que con el concurso de la causa intrínseca de la materia.

El conocimiento, tanto sensitivo como intelectual, se realiza por la actividad inmanente de ambas facultades con la ayuda de los objetos exteriores. Estos causan la *objetividad* —en el plano sensitivo e intelectual— y provocan una actividad cognoscitiva inmanente que realiza propiamente el conocimiento respectivo.

No de otro modo, la voluntad está en posesión de gérmenes de virtud, la cual, con la repetición de los actos determinados desde los objetos formales exteriores, llega a crear los hábitos y virtudes, que la inclinan de un modo permanente al bien honesto o específicamente humano y, en definitiva, a su Fin último trascendente divino.

3. — *Potencia activa completa e incompleta.*

Para esclarecer el tema central de la cuestión: el maestro y la docencia, distingue el Santo Doctor entre la potencia activa completa e incompleta. La primera es la que está dotada por la naturaleza para desarrollar por sí misma su propio acto o perfección. Así la naturaleza posee por sí misma las fuerzas para lograr la salud.

En cambio, un ser puramente material no está equipado para lograr por sí sólo una forma que no tiene. El aire, por ejemplo, para tomar un color u otro, necesita de un agente exterior que se lo confiera.

En el primer caso, el agente exterior, el médico en el ejemplo aludido, ayuda o colabora con la naturaleza, sólo para que ella más fácil y eficazmente realice el acto de curar, para el que está capacitada.

En cambio, en el segundo caso, el ente en cuestión es incapaz de lograr la forma que no posee y debe *recibirla* de la causa eficiente exterior, sin negar su colaboración propia de causa material.

4. — *Ubicación de la acción docente del maestro.*

A la luz de estos principios enunciados, Santo Tomás va a precisar y definir la acción docente o del maestro.

El educando es un hombre, que está dotado por Dios, a través de la naturaleza, de facultades activas completas, que por sí mismo pueden lograr su propio desarrollo o *educación*.

Así en el plano intelectual cada persona está capacitada para adquirir con el propio esfuerzo de la inteligencia la verdad; los conceptos y principios, con que poder desarrollarla y lograr así *las ciencias*, es decir, los conocimientos deducidos desde sus principios o causas.

La intervención del maestro es análoga a la del médico en el caso de la salud. El maestro, en posesión de la ciencia: de los conceptos y principios y de sus conclusiones, puede ayudar al discípulo presentándole esta ciencia organizada para que él la de-vele con su propio esfuerzo, con más facilidad y con menos peligros de equivocarse. Como el médico, que no causa la salud sino que ayuda a la naturaleza para lograrla, tampoco el maestro transmite la ciencia, sino que ayuda al discípulo a descubrirla, a alcanzar por sí mismo la verdad y su organización científica.

El verdadero autor y causante del conocimiento científico es el discípulo. La función del maestro se limita a una incitación a la inteligencia del alumno, para que éste, por su propia actividad, de una manera más fácil y segura, al-

cance la posesión de la verdad y las conclusiones extraídas de los primeros conceptos y principios de la misma.

He aquí cómo el Aquinate resume su pensamiento acerca del maestro o de la enseñanza: "Así como se dice que el médico causa la salud en el enfermo, obrando la naturaleza del mismo, así también se dice que un hombre (el maestro) causa la ciencia en otro (el discípulo), por la operación de la razón natural de éste; y *esto es enseñar*. Por eso se dice que un hombre enseña a otro y es su maestro". (q. XI, a. 1).

5. — *El maestro es siempre distinto del discípulo.*

En el caso de que una persona llegue por su propio esfuerzo a adquirir la ciencia, no se dice que sea maestro de sí mismo. En tal caso, no ha necesitado maestro y nada más. La razón es la siguiente: el hombre que realiza ese acto, pasa por sí mismo, sin ayuda de otro, de su nesciencia a la ciencia.

En cambio, maestro es quien posee los conceptos primeros y las conclusiones, sacadas de los mismos o, en otros términos, es quien está en posesión del acto de la ciencia; razón por la cual puede ayudar a otro, al discípulo, a que por sí mismo llegue a posesionarse de la misma.

Cuando enseña, el maestro no pierde sus conocimientos. La docencia no es una comunicación material de algo, de que el agente se despoja para darlo al paciente; es una comunicación espiritual, que el discípulo recibe, no como una cosa material, sino activamente para reproducirla por sí mismo en su propia inteligencia.

En concusión, el maestro o la docencia son siempre distintos del discípulo y, por eso mismo, se crean entre aquél y éste los lazos más íntimos.

6. — *La docencia del ángel al hombre.*

En el tercer artículo de la *Cuestión XI*, Santo Tomás se detiene a estudiar si el ángel es capaz de enseñar. La solución del problema es relativamente fácil. El ángel puede enseñar más que el hombre pero menos que Dios.

El Santo Doctor, sin mencionarlo, echa mano de su gran principio de que *agere sequitur esse, el obrar sigue al ser*. Y siendo el ser del ángel espíritu puro finito, superior al hombre e inferior a Dios, también su obrar puramente espiritual será superior al del hombre e inferior al del Creador.

En primer lugar, el ángel puede asumir un cuerpo —el caso de Rafael en la narración de Tobías— y en ese caso, puede producir en el hombre un conocimiento semejante al que logra el hombre con sus objetos materiales.

Pero obrando como ser espiritual, el ángel no puede infundir la luz intelectual en el hombre, como lo hace Dios; pero puede confortarlo para una mejor comprensión de su objeto; porque todo lo imperfecto puede ser confortado por lo más perfecto, y ésta es la situación del hombre frente al ángel.

En cuanto a los primeros principios, Dios infunde en el alma los hábitos de los primeros principios, o sea, la virtud intelectual con que descubrir a aquéllos inmediatamente; y de los cuales el hombre, con su razón, deduce las conclusiones. Entre los dos, el ángel puede transmitir su conocimiento al hombre, formando algunas especies —determinaciones objetivas— en su imaginación, desde las cuales se determine desde la inteligencia aquel conocimiento. Este conocimiento es superior a los alcanzados por el hombre mediante los objetos naturales.

7. — *La docencia es actividad contemplativa y a la vez y principalmente activa.*

El Doctor Angélico termina este breve tratado del *Maestro*, poniendo la cuestión de si el enseñar pertenece a la actividad o vida contemplativa o a la activa.

La *materia* de la vida activa se refiere a las cosas temporales; en cambio, la *materia* o temática de la vida contemplativa está constituida por la *verdad* como objeto o término de la inteligencia: la *verdad por la verdad misma*.

El *fin* de la vida contemplativa es la aprehensión de la Verdad increada, que se logra imperfectamente en esta vida terrena y perfectamente en la vida eterna.

El *fin* de la vida activa es la actividad ejercida para ayudar al prójimo cristianamente: es la caridad con los demás.

A la luz de estas premisas, Santo Tomás resuelve el problema del siguiente modo:

En la *materia* de la docencia, concurre, por una parte, *lo que se enseña*, la *ciencia* que se enseña y, por otra, *el arte de enseñar*, *para quien se enseña*.

En el primer aspecto la docencia pertenece a la vida contemplativa; pero en el segundo a la vida activa.

Pero si atendemos a su *fin*: la transmisión de la ciencia al discípulo, la docencia pertenece evidentemente a la vida activa.

De todo lo cual concluye el Santo Doctor que, aunque posea un aspecto de vida contemplativa —por tratarse de la transmisión de la *ciencia*— atendido el *fin*, que es la *transmisión* de la misma al discípulo, la *docencia* pertenece y se constituye como parte de la vida activa. Y como tal pertenece a la vida terrena.

8. — *Conclusión.*

De ahí la grandeza del maestro y de la actividad docente. Porque, aun siendo una actividad ordenada a la cultura o perfeccionamiento humano del discípulo y, como tal, actividad terrena y temporal, sin embargo, la comunicación de la ciencia y, con ella, de todos los ulteriores conocimientos morales y religiosos, prepara al hombre a una vida de acrecentamiento humano en el tiempo, como una preparación, ordenada en definitiva, a la consecución de la Verdad infinita, por la contemplación plenamente lograda en la eternidad.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

BIBLIOGRAFIA

F. CANALS VIDAL, *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, Curso de Filosofía tomista 13, Herder, Barcelona, 1976, 263 pp.

El curso de filosofía tomista, que reproduce a su homónimo francés editado por Beauchesne, se completa, en su edición castellana, con cuatro volúmenes que forman una antología filosófica de los autores antiguos, medievales, modernos y contemporáneos, respectivamente.

El presente volumen 13 desarrolla una serie de textos extractados de ocho pensadores: San Agustín, San Anselmo, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Raimundo Lulio, Juan Duns Escoto, Guillermo de Ockham y Francisco Suárez. La inclusión de este último, que cronológicamente no corresponde a la Edad Media, se justifica por el criterio de que representa una prolongación, en la Edad Moderna, de la filosofía escolástica. Criterio presente ya en el tomo noveno de esta colección, que termina precisamente con Suárez.

La necesidad de presentar un florilegio de autores medievales en poco más de doscientas cincuenta páginas obligaba a una exigente selección, y el autor la ha realizado centrando su antología en los autores escolásticos más representativos o, por lo menos, más conocidos. Podría objetarse el valor de este enfoque, aun cuando resulta indiscutible la representatividad de los autores escogidos; pero quizás resulte de más peso señalar que buena parte de las traducciones ha sido tomada de ediciones españolas de gran difusión, como lo son las de BAC, a las que corresponden la casi totalidad de los textos de San Agustín, los de San Anselmo, San Buenaventura, muchos de Santo Tomás y de Duns Escoto. Suárez responde a la edición de Gredos. En cuanto a Raimundo Lulio y su elección frente a otros autores tanto o más representativos, es probable que el argumento más importante para ello sea el de su nacionalidad. Quizás hubiera resultado más fructífero dejar a un lado los textos de mayor difusión y presentar algunos otros de más difícil acceso y similar importancia.

Pero, a despecho de todas las posibles observaciones que pudieran hacerse a la presente obra, no cabe duda de que su aparición tiene gran valor desde el punto de vista escolar, al que se orienta este "curso". La centralización de los textos en el problema de Dios (o, si se quiere, en el problema metafísico) tiene también valor paradigmático, una vez aceptado el criterio, corriente por otra parte, de que tal es el enfoque central de los pensadores de la Edad Media. Algunos errores, no sabemos si de traducción o de tipografía, no bastan para disminuir el interés que ofrece la obra.

OMAR ARGERAMI

ALBERTO CATURELLI, *La Filosofía*, segunda edición, revisada y aumentada, Colección Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid, 1977, 591 pp.

Como el mismo autor nos lo advierte, estamos frente a un libro eminentemente docente, escrito en contacto y para sus alumnos y colegas, pero a la vez frente a una meditación profunda y personal de un auténtico filósofo cristiano.

La obra consta de dos partes: *doctrinaria*, la primera, en la que se ofrece una exposición ordenada de todas las partes principales de la filosofía; e *histórica*, la segunda, donde se presentan las grandes épocas y autores principales de la filosofía, encuadrados dentro de una posición eminentemente sistemática y crítico-doctrinal, sin duda para responder así mejor al fin docente propuesto.

Este Tratado se abre con una *Introducción* sobre la *Filosofía y el Desarrollo Integral*. El autor expone con precisión el sentido de este desarrollo integral, que debe abarcar los distintos aspectos del hombre en su unidad jerárquica. Y a la conquista de tal desarrollo integral ha de abocarse la filosofía de hoy.

La Primera Parte se ocupa sucesivamente de la Filosofía en sí misma; busca determinar su concepto y distinguirlo y relacionarlo con el de la ciencia y la religión, y determinar sus partes y su historia.

Sigue luego una exposición de la lógica concreta, cuyos principales aspectos—concepto, juicio y raciocinio—son expuestos con vigor y claridad, frente a otras lógicas que no se fundan en el ser.

A continuación, el autor ofrece un Tratado de Filosofía de la Naturaleza, breve pero lúcidamente desarrollado. Con gran sagacidad el autor toca los puntos más actuales del tema, como los del origen y dimensiones del mundo, el origen de la vida, con referencia crítica a las posiciones de Bergson, Teilhard y Zubiri, y del evolucionismo en general.

En cuatro largos capítulos, Caturelli expone la doctrina sobre el *espíritu*, es decir, sobre el hombre, su alma y vida espiritual y su vida sensible, y de un modo especial se refiere a la doctrina de la inteligencia, de la voluntad libre, del yo, de la conciencia y de la persona y de la inmortalidad del alma y del hombre mismo dentro de una Antropología filosófica, en que se señalan las corrientes actuales de la misma.

En los dos capítulos siguientes se expone la Metafísica, con la Ontología y la Teodicea. Estos problemas son planteados y resueltos dentro de una posición de la Doctrina tradicional, meditada con hondura, frente a una exposición crítica de otras teorías actuales, ajenas y aún opuestas a aquélla.

Los cinco capítulos siguientes son acaso los mejores logrados por el autor y se refieren en primer lugar a la Religión natural y sobrenatural cristiana, sobre una exposición crítica del pensamiento contemporáneo sobre el tema. En segundo lugar, se refiere a la historia. Tras una exposición de las grandes concepciones de la historia, el autor brinda una exposición clara y honda de la historia, de su origen y de su fin y de la metahistoria, con la posibilidad de una Teología de la historia. Esta exposición logra todo su alcance, frente a la refutación del historicismo y del inmanentismo, que la coarta en su trascendencia divina y cristiana.

En el siguiente capítulo logra una buena síntesis de la Filosofía moral, sin descuidar la problemática contemporánea.

En cuanto a la Cultura el autor señala las relaciones de la misma con el espíritu y el valor; distingue a la cultura del mundo natural y, tras referirse a

sus momentos y sectores, se ocupa especialmente de la Estética, de la Belleza y del Arte. En este punto se ocupa de América y de la cultura: América es una reserva para la cultura occidental y cristiana, precisamente porque aún conserva los valores cristianos, pese a su subdesarrollo y, afirma Caturelli, tal vez gracias a ese subdesarrollo, que le ha impedido ser arrastrada por el materialismo y hedonismo de una sociedad tecnicista.

El último capítulo de esta Primera Parte se ocupa de la Técnica —el autor la separa de la cultura— de su origen, esencia y caracteres propios, así como de su desarrollo histórico y de sus peligros.

Cada estudio de una disciplina filosófica —Lógica, Ontología, etc.— de esta Primera Parte va seguida de una amplia y ordenada *bibliografía* que pone de manifiesto la erudición y seriedad del autor.

Pero lo más importante que cabe señalar respecto a esta Primera Parte doctrinaria, es la originalidad, objetividad, profundidad y modernidad con que Caturelli ha sabido exponer, en apretada pero suficiente síntesis, los temas fundamentales de toda la Filosofía.

De ahí que esta Primera Parte constituya un verdadero *Tratado de Filosofía*, a la luz de los principios más sólidos de la misma, dentro de un Realismo Intelectualista tradicional, pero revivido en una honda meditación personal, que le devuelve toda su fuerza original y lo coloca en toda su evidencia de convicción.

Esta reconquista de la verdad y de los argumentos que la sostienen, logrados en su límpida fuerza originaria, logran todo su alcance frente a una exposición crítica de las corrientes del pensamiento actual.

La Segunda Parte está precedida de una Introducción sobre la docencia de la Filosofía. El autor se detiene aquí para iluminar el modo de enseñar y aprender a pensar, e indica el método didáctico para lograrlo, señalando a la vez lo que lo impide.

A esta Introducción sigue un primer capítulo sobre el desarrollo de la Filosofía, en el que se exponen diversos aspectos del mismo; y un Segundo Capítulo sobre el estudio, investigación, meditación y contemplación, en el que se analiza la labor con que el filósofo ha de realizar su obra.

A partir de este punto, la Segunda Parte del libro se organiza más que a la manera de una historia de la filosofía, de una meditación filosófica de la misma, de una búsqueda de sus estructuras fundamentales. Ya el mismo esquema, en que el autor ubica los diversos momentos de la filosofía, lo indica: 1) *Monismo del Ser*: la Filosofía de Oriente; 2) *La objetividad del ser*: la Filosofía de Grecia y Roma; 3) *La donatividad del ser*: la Filosofía Medioeval; 4) *La posición del ser por el pensar*: la Filosofía de la Edad Moderna, y 5) *La donatividad del ser en el hombre*: la Filosofía Contemporánea.

Esta Parte constituye un inestimable aporte para la comprensión de la Historia de la Filosofía y de sus principales representantes. Caturelli ha tomado los filósofos más significativos de cada época y de ellos ha extraído el punto nuclear de su pensamiento, para desde él desarrollar los otros aspectos que de él se derivan. Se logra así una visión profunda de cada época y de cada filósofo: una especie de radiografía ordenada en su concepción. Se asiste así al desenvolvimiento de la filosofía a través de su historia, de un modo racional, concatenado y fundado en los puntos básicos de cada sistema o filósofo: una visión sistematizada de los mismos. Desde ella se puede contemplar con hondura y claridad la organicidad de la concepción filosófica en sus aciertos y en sus desvíos.

Desde el punto de vista filosófico, esta exposición de la historia de la filosofía resulta muy provechosa, ya que la concepción de cada sistema o autor asume toda su significación y desarrollo desde su posición fundamental. Didácticamente este método ayuda a comprender mejor la Historia de la Filosofía, en su desarrollo general y en el de cada posición o filósofo en particular, y a recordar mejor los sistemas desde un núcleo central, desde donde se irradian sus conclusiones sobre cada sector o disciplina de la Filosofía.

También en esta Segunda Parte, la bibliografía aportada es muy rica y ordenada, y denota el método científico y la erudición con que trabaja el autor.

La obra de Caturelli es un aporte extraordinariamente valioso, tanto en el aspecto doctrinal, como en el histórico, que responden a las dos partes del libro.

En el aspecto doctrinal la obra constituye un verdadero *Tratado de Filosofía*, sumamente valioso, tanto por la exposición y comprensión de todos los problemas de la filosofía, como por la solidez de la Doctrina filosófica cristiana, con que los fundamenta, y por la claridad con que los desarrolla.

En su aspecto histórico, sin dejar de ser un *Tratado de Historia de la Filosofía*, es mucho más que eso: es una *Historia de la Filosofía sistemática y filosóficamente expuesta y fundamentada*.

Este doble Tratado nada tiene que envidiar a los mejores similares de Europa; y con toda verdad viene a llenar una necesidad, principalmente en nuestro país, donde no abundan los buenos textos para una auténtica enseñanza de la Filosofía.

El libro está hermosamente impreso por la Editorial Rialp, y forma parte de la Colección "Biblioteca Hispánica de Filosofía", que dirige el conocido filósofo español Angel González Alvarez, quien hace algunos años dictara cátedras de filosofía en nuestra Universidad de Mendoza.

OCTAVIO N. DERISI

RAMON GARCIA DE HARO, *Karl Marx: El Capital*, Colección "Crítica Filosófica", E. P. E. S. A., Madrid, 1977, 222 pp.

Toda la teoría de Marx sobre *El Capital* se funda en su teoría del *valor y del plusvalor*. Para Marx el único título de valor y, por consiguiente, de mercancía, está constituido por el trabajo del obrero. Forma él el capital *variable*, que se añade al capital constante.

El capitalista, en poder de los medios de producción, compra el trabajo del obrero, pero no le paga todo su valor. Una parte es retenida por el empresario y constituye el *plusvalor*. Este plusvalor, multiplicado por los obreros y luego también por la perfección de las máquinas, que permiten un mayor y mejor rendimiento del trabajo, elaboran el capital. Este capital crece con el número de obreros, con la división del trabajo de los mismos y la perfección de los instrumentos o medios de la producción.

El capital se desarrolla de acuerdo con la "dialéctica" necesaria de la materia y concretamente de los medios de producción y, más concretamente aún, de acuerdo a quienes los detentan.

Esta necesidad con que se desenvuelve el capital conduce, según Marx, a la desaparición de las empresas pequeñas e imperfectas y a la consiguiente con-

centración de las riquezas en manos de unos pocos, con la pobreza y miseria de la mayor parte del pueblo. La tensión de estas "contradicciones" dialécticas conducirá inexorablemente a la "revolución", es decir, a la apropiación de los medios de producción por el proletariado, o sea, a la "síntesis" de la dialéctica, con lo que los obreros serán los dueños de los instrumentos de trabajo y de sus frutos, no individual sino colectivamente: el "paraíso marxista".

Tal la exposición objetiva de *El Capital* de Marx del autor de este libro, que se atiene a los textos de la obra de Marx.

Desde este punto central de *El Capital*, el P. García de Haro, desarrolla los otros puntos de este libro de Marx, que no son sino sus consecuencias: la circulación del capital, el negocio de los bienes por el producido, el valor de la tierra y otros aspectos similares.

Lo importante es la crítica que el autor hace de la obra fundamental de Marx. Una, interna, señalando las contradicciones entre la tesis de Marx y la experiencia, entre otras, cómo el desarrollo de las empresas conduce a un mayor bienestar de los obreros, contra las predicciones de Marx. Y otra, externa, y la más importante y decisiva del autor es haber señalado que toda la teoría básica del plusvalor se asienta en una concepción materialista, que destruye el espíritu y, con él, elimina a Dios y a la persona humana, haciendo de ésta un trozo de materia, cuyo único valor es el trabajo, o sea, la acción sobre la naturaleza para adaptarla a sus necesidades materiales, que son, para Marx, la definición del hombre: la necesidad de comer, de beber y de engendrar. Los valores del espíritu: de la sabiduría, de la religión, de la cultura, de la libertad y del derecho, carecen de sentido en esta concepción materialista.

Ahora bien, desde esa mutilación del hombre, la tesis de *El Capital* de Marx —lo pone muy claramente de manifiesto el autor— aparece no como teoría para interpretar la realidad, sino como una teoría elaborada *a priori* contra la realidad de la persona humana, y de sus anhelos esenciales y de los valores del espíritu.

Por la misma posición fundamental y materialista, la interpretación marxista de la historia resulta una concepción enteramente *a priori*, desvinculada de la verdadera realidad de la historia, con la mutilación de todos los valores y realidades espirituales, que trascienden la materia.

La teoría marxista sobre *El Capital* es un verdadero lecho de Procusto, en que *a priori* y sin tener en cuenta y hasta negada la verdadera realidad humana de la historia, se pretende imponerlo desde fuera y *a priori*; una concepción enteramente materialista, que no se aviene a ella.

Un importante capítulo sobre las causas de la difusión del marxismo, cierra esta seria obra. ¿Cómo es posible que un sistema, que contraría tan abiertamente la realidad, que conduce a la anulación de la libertad y al consiguiente sometimiento del hombre al Estado, puede tener tan fácil acogida, cual la tiene el marxismo?

El autor señala como primera causa, la *deformación agnóstica* del hombre moderno: el haber perdido el valor de la inteligencia para aprehender al ser trascendente, a Dios sobre todo, y desde El el valor de la ley moral. Despojado de Dios, el hombre se vuelve a las creaturas: "*convertio ad creaturam*", esencia del pecado, y sólo se ocupa del goce sensible de lo material.

Unida a la primera, el autor añade una segunda causa: el olvido del bien honesto, del bien moral propio del hombre, que éste, en la actualidad, paulatinamente ha ido perdiendo. Entonces solo queda el bien deleitable, el bien de los sentidos.

A ese hombre así mutilado y reducido a pura materia le resulta fácil al marxismo ilusionarlo, presentándose como una solución.

Por eso, concluye con razón el autor, al marxismo no se lo combate ni derrota con otras teorías materialistas, sino con la afirmación del espíritu de una persona hecha esencialmente para Dios, y que sólo en la consecución de ese Fin trascendente divino, puede encontrar su perfección o actualización de su ser. En esa concepción, los bienes materiales no son un fin, sino sólo *medios* para ayudar a la persona a la consecución de los bienes espirituales y, en última instancia, de Dios.

Tal el contenido y valor de este volumen, escrito con conocimiento serio del tema, desarrollado en una exposición objetiva y ordenada, y discernido el mismo en una crítica seria y profunda, desde los fundamentos espirituales de la persona humana y de su vida, desde los cuales precisamente sólo es posible demostrar con claridad la inconsistencia del materialismo dialéctico e histórico en que se cimenta toda la concepción del *El Capital* de Marx. Como sus fundamentos materialistas, así también se derrumba la concepción marxista de *El Capital*.

La obra del P. García de Haro se presenta así como un aporte serio y crítico para una exacta comprensión del libro fundamental del marxismo, que es *El Capital*.

El libro está elegantemente presentado, como los otros de la misma colección y editorial.

OCTAVIO N. DERISI

LIBROS RECIBIDOS

- FRANCO CHIEREGHIN, *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Liviana Editrice in Padova, 1976, VIII y 134 pp.
- ALBERTO GRILLI, *Dizionario della lingua latina*, Vol. I, fascicolo I y II, Paideia Editrice, Brescia, 1976.
- REINE GUY, *Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau*, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 1976, XII y 309 pp.
- ENNIO INNOCENTI, *Il pensiero della sera*, Istituto Padano di Arte Grafiche, Rovigo, 1977, 250 pp.
- FILIPPO MARRA, *Chartularium, per una storia della Università di Urbino (1563-1799)*, Vols. I y II, Argalía Editore, Urbino, 1975, 172 y 474 pp.
- H. MOHR, *Lectures on structure and significance of science*, Springer-Verlag, New York-Heidelberg-Berlin, 1977, XI y 227 pp.
- H. B. NICHOLSON (ed.), *Origins of religions, art and iconography in preclassic Mesoamerica*, UCLA Latin America Center Publications, Ethnic Arts Council of Los Angeles, 1976, VIII y 181 pp.
- FRANCO SPISANI, *Outlines of productive logic*, *Separata de International Logic Review*, núms. 12 (1975) y 13 (1976).
- UGO M. UCAGIO, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano, 1976, 180 pp.
- EDUARD WETTE, *On the formalization of productive logic*, *Separata de International Logic Review*, Nº 13 (1976).
- ZYGMUNT ZIEMBINSKI, *Practical logic*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston, 1976, XV y 437 pp.

ECON VERLAG, DUSSELDORF-VIENA

ALWIN DIEMER, *Elementarkurs Philosophie. Dialektik*, Düsseldorf, 1977, 224 pp.

ALWIN DIEMER, *Elementarkurs Philosophie. Hermeneutik*, 1977, 294 pp.

EUNSA, PAMPLONA

IGNACIO FALGUERAS SALINAS, *La "res cogitans" en Spinoza*, 1976, 307 pp.

JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento de Dios en Descartes*, 1976, 147 pp.

EDITORIAL HERDER, BARCELONA

BERNHARD HARING, *Centrarse en Dios*, 1976, 182 pp.

XOSÉ MIGUELEZ, *La teología de la liberación y su método*, 1976, 164 pp.

PUBLICATIONS UNIVERSITAIRES, LOUVAIN, VANDER-OYEZ SA, París

HUBERT HUBIEN, *Johannis Buridani Tractatus de Consequentibus*.

ALAIN MICHEL, *In hymnis et canticis. Culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine*.

EDITORIAL SIGUEME, SALAMANCA

JOSÉ MARÍA CABODEVILLA, *La cucaña de la libertad*, 1977, 225 pp.

RAMÓN COMAS, *Isidro Gomá, Francesc Vidal i Barraquer, dos visiones antagónicas de la Iglesia española de 1939*, 1977, 186 pp.

LUCIO DEL CORNO, *Experiencias pedagógicas en China*, 1977, 230 pp.

THEO DIETRICH, *Pedagogía socialista*, 1976, 377 pp.

JOSEPH GEVAERT, *El problema del hombre*, 1976, 360 pp.

BERNARDINO M. HERNANDO, *Palabra de honor*, 1977, 479 pp.

ANTONIO LABRIOLA, *Pedagogía, historia y sociedad*, 1977, 318 pp.

FÉLIX LÓPEZ, *La nueva buena*, 1977.

LUTERO, *Obras*, 1977, 472 pp.

JOSÉ MÍGUEZ BONINO, *La fe en busca de eficacia*, 1977, 203 pp.

J. M. POHIER, *En el nombre del padre*, 1976, 214 pp.

PERE RELATS, *Diario de un año de peonaje*, 1977, 237 pp.

FRANCISCO SERRA ESTELLES, *Al tener que pensar en voz alta*, 1977, 221 pp.

BARUC SPINOZA, *Tratado teológico-político*, 1976, 366 pp.

J. IGNACIO TELLECHEA IDIGORAS, *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias*, 1977, 278 pp.

VARIOS, *Antropologías del siglo XX*, 1976, 277 pp.

VARIOS, *Filosofía de la ciencia y religión*, 1976, 156 pp.

VARIOS, *La nueva frontera de la teología en América Latina*, 1977, 278 pp.

VARIOS, *Religiosidad popular*, 1976, 379 pp.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, LOS ANGELES

A. J. O. ANDERSON-F. BERDAN-J. LOCKHART (ed.), *Beyond the codices, the nah-na view of colonial Mexico*, 1976, 235 pp.

CHRISTOPHER B. DONNAN, *Moche art and iconography*, 1976, VIII y 146 pp.

THOMAS J. LA BELLE, *Nonformal education and social change in Latin America*, 1976, XVII y 219 pp.

VARIOS, *The copernican achievement*, 1975, XVI y 405 pp.

J. W. WILKIE-M. C. MEYER-E. MONZÓN DE WILKIE (ed.), *Contemporary Mexico, Papers of the IV International Congress of mexican history*, XV y 858 pp.

INDICE DEL VOLUMEN XXXII

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>La unidad de la conciencia</i>	5
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El subjetivismo historicista e irracionalista contemporáneo</i>	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Tomás D. Casares: la vida del intelectual católico</i> . .	167
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Bien común, justicia y paz</i>	283

ARTICULOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>Aproximaciones críticas a la Historia del pensamiento filosófico argentino de Diego F. Pró</i>	13
RICARDO MARIMON BATLLO:	<i>El conocimiento humano en Santo Tomás de Aquino</i>	25
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Filosofía del desarrollo</i>	51
VICENTE O. CILIBERTO:	<i>El ser en Santo Tomás y en la Fenomenología</i>	93
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La Palabra</i>	111
VICTORINO RODRIGUEZ:	<i>Ética, teología y religión</i>	123
SISTO TERAN:	<i>El poeta del Santísimo Sacramento</i>	133
GUILLERMO P. BLANCO:	<i>Universidad e integración del saber</i>	175
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>El problema de Dios en la actualidad</i>	187
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Los fundamentos filosóficos y el ámbito del derecho. Derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo</i>	215



CARLOS I. MASSINI:	<i>Notas acerca de la concepción realista del derecho</i> .	241
* BERNARDINO MONTEJANO (h.):	<i>La filosofía política de Tomás Casares</i>	253
ERNESTO PUEYRRREDON:	<i>Público y privado</i>	263
* FEDERICO TORRES LACROZE:	<i>Algo más sobre el bien común</i>	277
ALBERTO CATURELLI:	<i>La lógica metafísica del P. José Angulo, S. J.</i>	287
G. H. M. TERAN:	<i>Dante. Aportación escolástica y peculiaridades de su pensar poético-filosófico</i>	313

NOTAS Y COMENTARIOS

CESAREO LOPEZ SALGADO:	<i>Platón: filosofía y política</i>	63
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La pregunta por la mujer</i>	147
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El maestro según Santo Tomás</i>	321

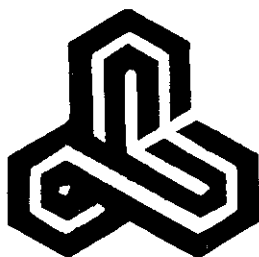
BIBLIOGRAFIA

HANS ROCHOL:	<i>Der allgemeine Begriff in Platons Dialog Parmenides. Erörterung eines Einwandes gegen den Platonismus (nebst einigen Skizzen zu demselben Dialog)</i> (Cesáreo López Salgado)	75
MAX MÜLLER-ALOIS HALDER:	<i>Breve diccionario de filosofía</i> (Gustavo E. Ponferrada)	77
HENRI ARVON:	<i>Bakunin. Absoluto y revolución</i> (Omar Argerami) .	78
ANTONIO MILLAN PUELLES:	<i>Sobre el hombre y la sociedad</i> (Octavio N. Derisi)	79
JESUS GARCIA LOPEZ:	<i>El conocimiento de Dios en Descartes</i> (Gustavo E. Ponferrada)	153
C. D. KERNIG Y COLAB.:	<i>Marxismo y Democracia</i> (Gustavo E. Ponferrada) .	154
EMILIO LLEDO:	<i>Filosofía y lenguaje</i> (Omar Argerami)	155
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El último Heidegger</i> (I. Höllhuber)	156
ERNEST A. MOODY:	<i>Studies in medieval philosophy. Science and logic</i> (Omar Argerami)	159

F. CANALS VIDAL:	<i>Textos de los grandes filósofos. Edad Media</i> (Omar Argerami)	325
ALBERTO CATURELLI:	<i>La filosofía</i> (Octavio N. Derisi)	326
RAMON GARCIA DE HARO:	<i>Karl Marx: El Capital</i> (Octavio N. Derisi)	328
LIBROS RECIBIDOS		331
INDICE DEL VOLUMEN XXXII		334

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



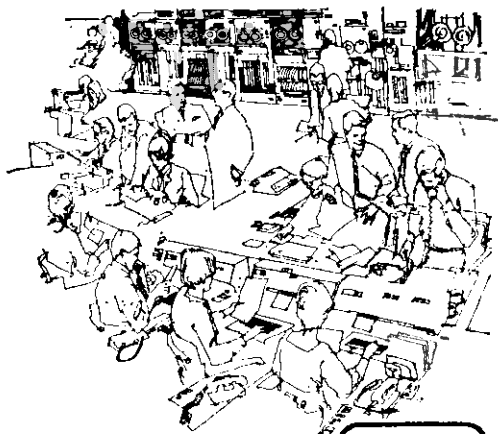
Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**



casa central: San Martín y Cangallo - Buenos Aires **casa matriz:** Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales

BANCO RIO DE LA PLATA



NUESTRO ARBOL GENEALOGICO

Un día fue semilla. Hoy, sus millones de descendientes plantados a través de una labor forestadora desarrollada durante casi medio siglo, conforman la base insustituible de la industria integrada del papel en la Argentina.

Pero nuestro árbol genealógico no comienza aquí. Su primer brote vio la luz el 2 de febrero de 1929, en Rosario, cuando un grupo de empresarios santafesinos fundó Celulosa Argentina, transformada luego en uno de los complejos industriales más importantes del país.

Hoy en día, Celulosa Argentina participa en el desarrollo del interior de nuestro país a través de sus seis establecimientos fabriles, en los que se elabora el 85 % de la producción nacional de pastas celulósicas, el 30 % de la producción nacional de papeles, cartulinas y cartones, y el 45 % de la producción nacional de soda cáustica y cloro, y de sus seis centros forestales, en los que se han plantado más de 40.000 hectáreas con 60 millones de árboles.

Pero nuestro árbol genealógico tampoco termina aquí. Continuamos desarrollando industrias con las metas fundamentales de una producción eficiente y el progreso del país.

**CA CELULOSA
ARGENTINA**
Una empresa con raíces en la patria.

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

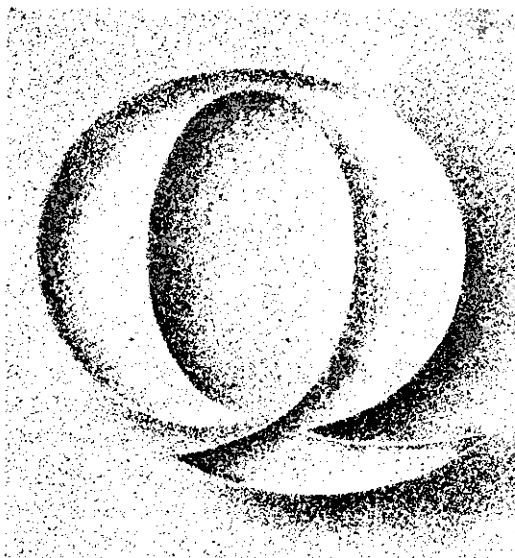
CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

•

Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49 - 1360 - 1364



Lo mejor de un banco es tener una filosofía y mantenerla en todas sus actividades.

Es tener objetivos definidos y procurar cumplirlos en todo momento en beneficio de sus clientes.

Para el Banco de Quilmes no hay otra forma de actuar. Procurar ser el mejor y demostrarlo con hechos.

Lo mejor de un banco

Banco de Quilmes
Lo mejor de un banco **Q**

La Hidrófila Argentina

S. A. C. I.

Adm. y Ventas
C. M. de ALVEAR 1247
1602 Florida
Tel. 760-9071/79

*UNA DE LAS FABRICAS MAS
IMPORTANTES DEL MUNDO, ES-
PECIALIZADA EN MATERIALES
TEXTILES PARA CURACIONES*

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

Por sus Sostenedores

COMETARSA S. A.

DALMINE SIDERCA S. A.

L. O. S. A.

PROPULSORA SIDERURGICA

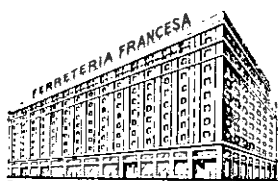
SANTA MARIA S. A.

TECHINT S. A.



CORDOBA 320

BUENOS AIRES



FERRETERIA FRANCESA

CARLOS PELLEGRINI ESQ. RIVADAVIA - TEL. 35-2021/9

LA MAS GRANDE DEL MUNDO

EN HERRAMIENTAS

QUINCALLERIA

HERRAJES

PENSAMIENTO

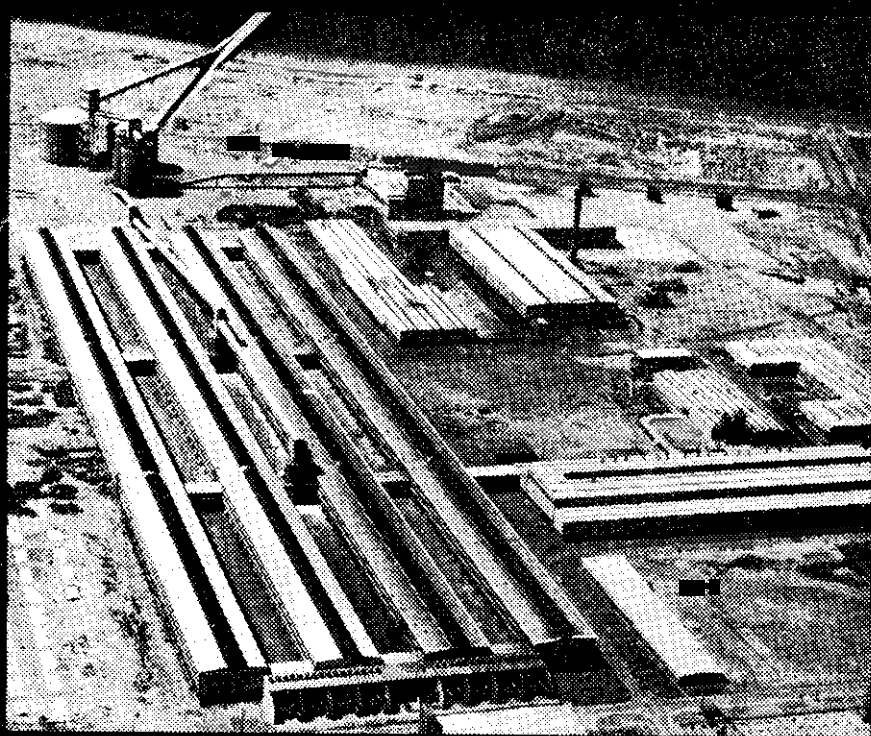
Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

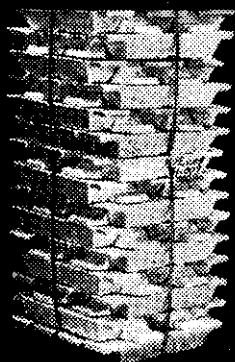
Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España



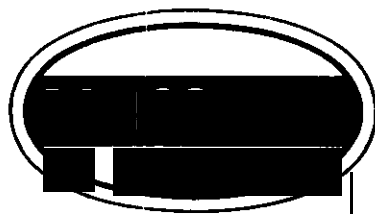
**PESO ESPECIFICO DEL
ALUMINIO ARGENTINO:
PROGRESO.**



SCHCOLNIK

A. I. A. ASOCIADOS

La mayor
experiencia
argentina
en envases



Venezuela 4269 - Tel.: 811-7070 / 8880 / 8081
1211 Buenos Aires

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

LA EMILIA

INDUSTRIAS TEXTILES

Sociedad Anónima Comercial,
Industrial y Financiera

Alcina 1565
BUENOS AIRES

ESTANCIA
"BERSEE"



6465 - HENDERSON
C. C. 24 - T. E. 268



REPRODUCTORES.
SHORTHORN
HEREFORD
y **HOLANDO ARGENTINO**



SEMILLAS FISCALIZADAS S.A.G.

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.
